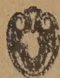
BERGSON
und
die deutsche Romantik

Von

Dr. Carl Dyrssen



Marburg
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, G. Braun
1922

BERGSON
und
die deutsche Romantik

Von

Dr. Carl Dyrssen



Marburg
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, G. Braun
1922

Den geliebten Eltern

Wenn hier eine Kritik der Philosophie Bergsons unternommen werden soll, so begegnet das einigen Schwierigkeiten. Ein Denken,. das in seiner Opposition gegen den Rationalismus so weit geht, der Tätigkeit des Verstandes jede Berechtigung an der Arbeit der Erkenntnis abzusprechen, und an Stelle dessen ein mystisches Etwas zu setzen, für dessen Erfassung die Worte unserer Sprache eben wegen ihrer begrifflichen Struktur zu arm sind, ist kaum mit sachlichen Argumenten anzugreifen. „Das Wort“, sagt Bergson, „ist brutal, zeichnet scharfe Konturen, infolge seiner Allgemeinheit raubt es dem Unmittelbaren das Individuelle und Persönliche und macht so alles zur Sache, zum gleichgültigen Noch-Einmal, zur Identität. Nur die unmittelbare Betrachtung unseres Erlebens läßt uns den Dingen auf den Grund schauen und sie in ihrer wahren Wirklichkeit erkennen, d. i. Anschauen.“ Die Schwierigkeit, um nicht zu sagen absolute Unmöglichkeit, das, was mit diesem Anschauen gemeint sein soll, sprachlich zu fassen, macht sich bei Bergson in einer oft unleidlichen Unbestimmtheit der Begriffe fühlbar, die meist noch sogar durch ein begleitendes „pour ainsi dire“ oder „d'une certaine manière“ unterstrichen zu werden pflegt. So kommt es, daß Ausdrücke wie Intuition, Zeit, Bewegung, Schöpfung, Entwickelung, Lebensschwung, Dauer, Individuum, die an und für sich schon einen meist ungeheueren historischen Ballast mit sich schleppen, hier in bewußter Verachtung ihrer begrifflichen Natur mit einer Sorglosigkeit gebraucht werden, die sie in ihrer Verwaschenheit einer ins Einzelne gehenden Kritik immer wieder entschlüpfen lassen. Aber nicht allein diese „Symbolik“ der Begriffe im schlechten Sinne muß hier im Einzelnen fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten; es kommt noch hinzu, daß diese Philosophie rein äußerlich noch gar nicht zu einem gewissen Abschluß gediehen ist. Seine Stellungnahme zur Ethik wie zur Religion ist Bergson bis heute noch schuldig geblieben. Noch hat er sein letztes Wort hier nicht gesprochen, und wenn sich seine Stellungnahme diesen letzten und höchsten Fragen gegenüber in großen Zügen auch vielleicht aus der vorliegenden Anlage ahnen läßt, so ist doch naturgemäß für eine Kritik an diesen Lösungsversuchen der Zeitpunkt noch nicht gekommen. Aber all diesen Fragen in ihrer Besonderheit soll auch die vorliegende Betrachtung nicht gelten. Wenn in der bereits erwähnten übertrieben nihilistischen Verachtung des Verstandes Gefahren liegen, die das Bergson'sche System,

wenn wir von einem solchen überhaupt reden wollen, mehr als jedes andere in seinem inneren Bestande aufs schwerste zu erschüttern drohen, so sind es doch weniger diese Schwierigkeiten als vielmehr der eigentliche Ausgangspunkt, sozusagen die Grundstellung, der die Philosophie Bergsons vorwiegend ihre Bedeutsamkeit für das Denken unserer Zeit zu danken hat.

Bergson hat versucht, in seiner „Einführung in die Metaphysik" einen kurzen Abriß seiner Philosophie selbst zu geben. Somit bildet diese Schrift den besten Ausgangspunkt für eine Kritik, in der versucht werden soll, den Gesamthabitus der Bergson'schen Philosophie darzulegen. Ihr unleugbares Verdienst besteht darin, daß sie der einseitigen Betonung des Rationalen gegenüber, der ein gesteigerter und differenzierterer Wissenschaftsbetrieb nur allzuleicht zu erliegen droht, das Eigenrecht des Erlebens wieder zu betonen suchte. Hier liegt die uneingeschränkte Stärke dieser Philosophie, daß sie gegenüber der Unpersönlichkeit wissenschaftlichen Kleinbetriebes wieder zurückrief zu eigenem, in persönlicher Schöpfung sich auswirkenden Denken. Ihre Schwäche aber muß darin gesehen werden, daß sie dieses Moment des Erlebens überspannt, den Wert und Beitrag des rationalen Denkens verkennt und schließlich ganz beiseite schiebt, und nunmehr sinnlosem amorphen Handeln entgegentreibt, das sie nun doch wiederum verzweifelt mit den Mitteln der ratio in eine Form zu fassen versucht. Bergson hat nicht den Mut, vor der Transzendenz Halt zu machen, um sie als solche in seine Einheit aufzunehmen. Er will sie ganz erschöpfen. Und weil ihm nun im bloßen Erleben die Einheit unter den Fingern zerrinnt und er absolutem Chaos entgegentreibt, versucht er sie dann doch wieder zu retten mit den Mitteln derselben ratio, die er anfangs zu diesem Zwecke hatte verschmähen zu dürfen geglaubt. So schwankt seine Philosophie unstät zwischen Naturspekulation und Weltanschauungsenthusiasmus hin und her, zwischen Erkennen einerseits und Erleben andererseits, ohne daß schließlich beide im Schaffen als der letzten höchsten Einheit ihres gemeinsamen Urgrundes aufgehen dürfen. Und mit dem Schaffen erlahmt die Kraft originalen, ursprünglichen Denkens. Das Denken wird müde und anlehnungsbedürftig, entnimmt seine Nahrung fremden Gebilden, bis es schließlich ganz verachtet wird und nun an seiner Stelle in wilder Ueppigkeit die Ekstase „mystischer" Visionen wuchern darf. Bergson erkennt sehr wohl die Notwendigkeit einer Philosophie, die die Einseitigkeiten des Rationalismus ebensowohl zu meiden sucht wie die des Empirismus, aber es versagt ihm letzten Endes die Kraft, diese Einheit aus sich heraus selbst in schöpferischem Denken zu erzeugen; und so gerät er notwendig in Anlehnung und Abhängigkeit.

Es will uns gefährlich erscheinen für eine Philosophie, die — sei sie nun theoretisches Weltbild oder praktische Lebenshaltung — als solche doch immerhin bestrebt sein muß, zur inneren Gebundenheit des Systems sich irgendwie zusammenzuschließen, wenn in ihr aus reiner Opposition gegen die Einseitigkeit und Anmaßung eines wesentlich im Zeichen der ratio stehenden Denkens nun ebenso einseitig dem anderen Extrem der Vorzug eingeräumt wird. Gegen den Formalismus des Denkens will Bergson im Erlebnis das Leben, die Wirklichkeit eintauschen, und — hier liegt die Ueberspannung nach der Gegenseite — er glaubt dies tun zu können unter dem völligen Verzicht auf das Denken überhaupt. Aber wenn ihm die Wirklichkeit wesentlich Akt, Tätigkeit also doch wohl Verwirklichung ist, wovon ist dann — so müssen wir fragen — diese Verwirklichung noch eine Verwirklichung, wenn sie nicht eine solche des Denkens sein soll? Kann das noch Philosophie, Metaphysik sein, dieses bloße Mitgerissenwerden vom Strom des Gelebtwerdens, dieses wehrlose Fortgeschleudertsein vom Wirbel eines überübermächtigen Dranges, den Bergson den „Lebensschwung" nennt? Wenn anders Philosophie Selbstbesinnung ist, Sinngebung des Selbst, bewußte Lebenshaltung, dann muß dieses Untertauchen ins Dunkel des „Unbewußten" den Tod der Philosophie bedeuten. Denn diese amorphe Vitalität wäre, wenn sie möglich wäre, nur Rückkehr in die Gebundenheit eines rein vegetativen Daseins, in die Unterschiedslosigkeit des blinden Triebes, würde sie losgerissen vom Denken. Und doch soll sich der Mensch wiederum über die bloße Kreatürlichkeit hinausheben, um in der Selbstbesinnung des Leben-Wollens diesem Leben selbst erst den S i n n zu geben; denn nur so erst wird aus der Kreatur ein Mensch, aus dem Geschöpf ein „Herr der Schöpfung", daß er im freien Handeln, ein Schöpfer seiner selbst, sich zur Persönlichkeit gestaltet. So ist das Bewußtsein seiner selbst das Bewußtsein des Schöpfers; was aber ist Bewußtsein anders als Denken der Einheit seiner selbst; und diese Einheit also ist wiederum die Einheit der Schöpfung, in der zuhöchst die Philosophie gipfeln muß, wenn anders sie eben für sich die innere Geschlossenheit einer Lebenshaltung beanspruchen möchte. So kann denn auch Philosophie, wenn sie Leben ist, doch nur Leben des Denkens sein. Und dieses Denken seinerseits wiederum kehrt in sich selbst als Leben zurück, wird lebendig, ins „Leben gerufen", verwirklicht als Denken des Lebens, durchdachtes Leben, d. h. aber Schaffen der Persönlichkeit, und rundet sich so zur letzten übertheoretischen und überpraktischen absoluten Geschlossenheit in der Schöpfung des Systems. Lassen wir nicht meist allzusehr bei der Beurteilung der Philosopheme diesen letzten höchsten, lebendigsten, weil persönlichsten Sinn des „Systems"

außer acht? Und sollten wir nicht in der Tat kritischer zugleich und gerechter allem gegenüberstehen, was gedacht worden ist und gedacht wird, wenn wir diese Einheit von Denken und Leben zugrunde legen, wenn wir annehmen, daß die Einheit und Geschlossenheit der großen Systeme letzten Endes im Bewußtsein von der Ursprünglichkeit des Schöpferischen gipfelte, in der Erkennen und Erleben, Rationales wie Unrationales in Eins zusammen schmolzen als in ihrer Ursprungseinheit, ohne daß deshalb eines von beiden in seinen Ansprüchen geschmälert, einem der Antipoden zu Gunsten des anderen größere Rechte eingeräumt wurden? Andererseits aber wiederum darf dieses in Eins Zusammenschließen, oder besser, aus Einem Hervorgehen, Erzeugtsein, nicht eine Vermischung bedeuten, die die Unterschiedlichkeit wieder verwischt, sondern streng und unangetastet muß dabei jedes der beiden Momente in seiner Eigenart gewahrt bleiben. Diese Einheit wird uns zum Hebel der Kritik.

Die Metaphysik ist der Boden, auf dem sich diese Einheit zu erweisen hat. Denn nur weil und sofern sie Einheitsschau ist, verbürgt sie zugleich den Wert des Systems als eines schöpferischen, und verhindert so auf der einen Seite, daß das Denken selbstherrlich mit den rationalen Mitteln die Wirklichkeit zu vergewaltigen sucht, ebenso wie, daß auf der anderen Seite das Dynamische der Wirklichkeit zum Aktivismus verabsolutiert und damit das Schöpferische zum bloßen amorphen Handeln herabgesunken chaotischer Willkür anheimfällt. In der bewußten Vereinheitlichung beider Momente bei voller Wahrung ihrer Eigenart liegt das Kriterium jedes „echten", d. h. ursprünglich geschaffenen Systems. Jeder Versuch einer Verwischung, jedes Bemühen, vom Rationalen zum Unrationalen einen kontiniierlichen Uebergang herstellen zu wollen, ist das Merkmal abgeleiteten, mittelbaren Denkens, und nur da möglich und verständlich, wo die Einsicht in das Wesen des Schöpferischen nicht bis zur letzten Klarheit gediehen ist, und wo vergessen wird, daß das Denken zur höchsten Einheit nur kommen kann, indem es sie selber schafft. Und in diesem Falle liegt dann allerdings auch die Versuchung nahe, fremde Momente von anderswoher zu übernehmen, die, mögen sie noch so fügsam dem eigenen Denken sich einschmiegen, niemals mit ihm organisch verwachsen können, weil sie nicht demselben lebenspendenden Mutterboden persönlichen Schaffens entsprossen sind.

Dem Rationalismus gleicherweise wie dem Empirismus zu entgehen, ist für Bergson das treibende Motiv seiner Philosophie. Sein Ziel ist, eine Philosophie zu finden, welcher es gelingen soll,

die Aporien beider Gedankenrichtungen endgültig zu überwinden. Es muß hierbei betont werden, daß sich Bergson dabei in Begriffssphären zu bewegen liebt, die gemäß dem ganzen Charakter der französischen Philosophie, einer gewissen Sorglosigkeit metaphysischer Spekulation nicht entbehren. Zweifelsohne kann die Metaphysik an sich nicht einen Vorwurf bedeuten. Aber sie sollte eben am Ende, nicht am Anfang einer Philosophie stehen. Ist das letztere der Fall, dann wird gar zu leicht die Zweiheit von Rational und Unrational als illegitim angesehen und das eine in das andere überzuführen gesucht, nur um die eingangs angenommene Einheit zu rechtfertigen. Dabei wird aber ganz übersehen, daß die Einheit der Metaphysik nicht die Ureinheit selbst, sondern gleichsam die Wieder-Einheit jenseits der Spaltung bedeutet, und daß also in ihr die Dualität gewahrt werden muß, daß sie in Wahrheit die Einheit der Zwei ist. Den Typ dieser richtig verstandenen Metaphysik finden wir in Leibniz' Monadologie am reinsten ausgebildet, in der jeder Art von Sein, dem Rationalen sowohl wie dem Unrationalen sein Wesen unangetastet erhalten bleibt, und die man geradezu bezeichnen könnte als eine phänomenologische Beschreibung des ewigen Zusammenspiels oder der Harmonie von Denken und Sein, Erkennen und Erleben. Auch Leibniz erkannte eine gewisse Unzulänglichkeit des Verstandes. Auch er mußte einsehen, daß das Denken der Mathematik nicht mehr ausreichen konnte in seinen Mitteln, wo wie in der Physik bereits und weiterhin in der Biologie die Wirklichkeit Probleme stellte; aber er war viel zu sehr Forscher, um nicht einzusehen, daß es darum noch nicht angängig war, dem Denken des Verstandes nunmehr eine ganz untergeordnete, ja an der Aufgabe der reinen, höchsten Einsicht gar nicht mehr beteiligte Rolle zuzuerkennen. Wohl war eine Metaphysik notwendig und ihre Notwendigkeit, dies erkannte er im Unterschiede gegen Descartes, hatte sich bis in die mathematische Naturwissenschaft hinein praktisch zu erweisen. Aber nur im engsten Anschluß an die Mathematik erschien ihm eine solche Metaphysik überhaupt als möglich . Einzig und allein im Verein mit der Wissenschaft hatte sie für ihn nur Sinn und Zweck. Es ist unter allen Umständen heilsam, sich Leibniz' bei aller Kühnheit so vorsichtiges Denken vor Augen zu halten, wenn man sich einer Philosophie wie derjenigen Bergsons gegenüber sieht, die im großen Ganzen eine ähnliche Tendenz verfolgend, mehr durch den dichterischen Schwung ihrer Vortragsweise, als durch Feinsinnigkeit und Tiefe ihrer Argumente zu blenden versteht. Es ist bei dem heutigen Stande der Forschung nicht mehr möglich, die Wissenschaft achselzuckend beiseite zu schieben. Solche Mißachtung muß sich im weiteren Verlaufe eines jeden Systems aufs schwerste rächen.

Das gilt in ganz besonderem Maße für Bergson, der vor allem auch in Bezug auf die Auswüchse seiner Philosophie als der Vorkämpfer einer typischen Richtung modernen Denkens zu gelten hat.

Leibniz hatte, den Einseitigkeiten der Cartesianer gegenüber, den Philosophen seiner Zeit die Ansprüche und das Recht der Metaphysik ins Gedächtnis zurückgerufen. Im Hinblick auf diese Tendenz kann Bergson heute zweifellos mit gleichem Rechte als der Rufer im Streit begrüßt werden. Ausgehend von einer kritischen Einsicht in die Grenzen des mathematischen Erkennens betonte Leibniz die Notwendigkeit einer Metaphysik; Bergson proklamiert über das in seinen Interessen und Erkenntnismöglichkeiten eingeengte Verstandesdenken hinaus, die Forderung einer I n t u i t i o n. Und genau so wie bei jenem in erster Linie das Erfassen des Individuums in den Vordergrund trat und das treibende Motiv seines philosophischen Strebens und Denkens gewesen war, so soll auch bei Bergson wiederum die Intuition unmittelbar den Blick lenken von der mittelbaren Allgemeinheit des begrifflichen Denkens zurück auf die Individualität des Einzelwesens. In diesem „Zurück zur Metaphysik" besteht Bergsons wesentlichstes Verdienst, und hierin liegt vor allem der Schlüssel zu jener Popularität, die sich sein Name weit über die Kreise seiner philosophischen Fachgenossen hinaus errungen hat. Aber wenn er genau wie Leibniz seinem Jahrhundert das gleiche Ziel gesteckt hat, so geht doch Bergson bald einen wesentlich anderen Weg, und eben dieser Weg ist es, der ihn schließlich rettungslos in die Aporien der Romantik treiben muß. Während Leibniz dem Grundsatz der korrelativen Wechselbedingtheit von Rationalem und Ueber-Rationalem, von Mathematik und Metaphysik durch alle Phasen seiner philosophischen Entwickelung hindurch getreulich nachgeht, und dieses Polaritätsprinzip systematisch auszubauen versucht, gibt Bergson gleich zu Anfang der Intuition ein derartiges Uebergewicht vor dem Verstande, daß das Gleichgewicht sofort zu Ungunsten des letzteren empfindlich gestört werden muß. Und während bei Leibniz die „Natur" ein streng wissenschaftlich aufgebautes und in sich geschlossenes System ergibt, ist sie bei Bergson zu guterletzt nur noch eine spekulative Dichtung. Doch lassen wir Bergson selbst reden: „Ein Absolutes", so führt er in jener „Einführung in die Metaphysik" aus, „kann nur in einer Intuition gegeben werden, während alles übrige von der Analyse abhängig ist. Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt. Ana-

lysieren besteht demnach darin, ein Ding durch etwas auszudrücken, was nicht es selbst ist. Jede Analyse ist also eine Uebersetzung, eine Entwickelung in Symbolen, eine Darstellung gewonnen von aufeinanderfolgenden Gesichtspunkten aus, von denen aus man ebenso viele Zusammenhänge zwischen dem neuen Gegenstande, den man untersucht und anderen, die man schon zu kennen glaubt, verzeichnet. In ihrem ewigen, ungestillten Verlangen, den Gegenstand zu erfassen, um den sie zu kreisen verurteilt ist, mehrt die Analyse ohne Ende die Gesichtspunkte, um das immer unvollständige Bild zu vervollständigen, verändert sie unermüdlich die Symbole, um die immer unvollkommene Uebersetzung zu vervollkommnen. Sie setzt sich also ins Unendliche fort. Die Intuition aber ist — wenn sie möglich ist — ein einfacher Vorgang. Dies vorausgesetzt, ließe sich ohne weiteres sehen, daß es die angestammte Tätigkeit der positiven Wissenschaften ist, zu analysieren .... Wenn anders es ein Mittel gibt, eine Realität absolut zu erfassen, anstatt sie relativ zu erkennen, sich in sie hinein zu versetzen, anstatt Standpunkte ihr gegenüber einzunehmen, eine Intuition von ihr zu haben, anstatt eine Analyse von ihr vorzunehmen, schließlich sie außerhalb ihres Ausdrucks, jeder Uebersetzung oder symbolischen Darstellung zu ergreifen, so ist dies die Metaphysik selbst.“ Wenn es nun die solchergestalt vom Erleben ausgeschlossene Welt jener, der objektiven Wissenschaft vorbehaltenen Dinge nicht ist, die uns die Intuition verschafft, wofür ist dann die letztere zuständig? Bergson sucht auf diese Frage Antwort zu geben, indem er sagt: „Es gibt eine Realität zum wenigsten, die wir alle von innen, durch Intuition und nicht durch bloße Analyse ergreifen. Es ist unsere eigene Person, in ihrem Verlauf durch die Zeit. Es ist unser Ich, das dauert. Wir können kein anderes Ding intellektuell miterleben, sicherlich aber erleben wir uns selbst.“ (S. 16.) Also im Hinabsteigen in die eigene Seele offenbart sich uns nach Bergson dieses Absolute. Aber als solches ist es wiederum transzendent und kann mit rationalen Mitteln in keiner Weise zu erfassen sein. Also darf die Metaphysik, die ja doch der Ort für dieses überrationale Erfassen ist, nicht etwa mit der Psychologie, die selbst „nur“ Wissenschaft ist, konfundiert werden. Und dennoch soll dieses Absolute irgend wie „erfahren“ werden? Ja Bergson glaubt auf diesem Wege erst einen wahren Empirismus zu begründen. Wie denkt er sich das? „Der Abstand“, sagt er, „zwischen einem vorgeblichen Empirismus wie dem von Taine und den transzendentesten Spekulationen gewißer deutscher Pantheisten ist also viel weniger groß, als man ihn annimmt. Die Methode ist in beiden Fällen analog; sie besteht darin, die Elemente der Uebersetzung zu behandeln, als ob sie Teile des Originals wären. Ein wahrer

Empirismus ist jedoch ein solcher, der darauf ausgeht, das Original selbst so nahe wie möglich heranzuziehen, sein Leben zu ergründen und durch eine Art intellektueller Auskultation seine Seele pochen zu fühlen; und dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik. Allerdings ist die Arbeit von einer äußersten Schwierigkeit, weil keine der fertigen Auffassungen, deren sich der Gedanke für seine tägliche Tätigkeit bedient, hier mehr nützen kann. Nichts ist leichter, als zu behaupten, daß das Ich Vielheit ist oder, daß es Einheit ist, oder, daß es die Synthese von beiden ist. Einheit und Vielheit sind hier Vorstellungen, die man nicht auf den Gegenstand zuzuschneiden braucht, die man schon angefertigt vorfindet und die man nur aus einem Haufen auszusuchen braucht — Konfektionskleider, die Paul ebenso gut wie Peter passen werden, weil sie die Gestalt keines von beiden nachzeichnen. Ein Empirismus aber, der dieses Namens würdig ist, ein Empirismus, der nur nach Maß arbeitet, sieht sich genötigt, für jeden Gegenstand, den er studiert, eine absolut neue Arbeit zu liefern. Er schneidet für den Gegenstand einen Begriff zurecht, der diesem Gegenstand allein angepaßt ist, einen Begriff, von dem man kaum sagen kann, daß er noch ein Begriff ist, weil er sich nur auf dieses eine Ding anwenden läßt. (!?) Er geht nicht mit Hilfe von Gedankenkombinationen vor, die man im Handel findet, Einheit und Vielheit z. B., sondern die Vorstellung, zu der er uns hinleitet, ist im Gegenteil eine in ihrer Art einzige, einfache Vorstellung, von der man übrigens, wenn sie einmal gebildet ist, sehr gut begreift, warum sie sich in die Rahmen Einheit, Vielheit usw., die alle viel weiter sind als sie, einstellen läßt. Kurz, die so definierte Philosophie besteht nicht darin, zwischen den Begriffen zu wählen und Partei für eine Schule zu ergreifen, sondern darin, eine Intuition die einzig ist, zu suchen, von der man zu den verschiedenen Begriffen gleichgut wieder hinabsteigen kann, weil man sich über die Scheidungen der Schulen gestellt hat.“ (M. S. 23.) Bergson erkennt sehr wohl, daß in einer solchen Auffassung von der Bedeutung der Intuition nicht zu unterschätzende Gefahren lauern. „Wenn aber“, so macht er sich selbst Einwände, „die Metaphysik durch Intuition vorgehen soll, wenn die Intuition die Beweglichkeit der Dauer zum Objekt hat und, wenn die Dauer psychologischen Wesens ist — werden wir dann den Philosophen nicht in die ausschließliche Betrachtung seiner selbst einschließen? Wird die Philosophie nicht darin bestehen, sich einfach leben zu sehen, wie ein schläfriger Hirt das Wasser fließen sieht? So sprechen, hieße in den Irrtum zurückfallen, den wir seit dem Anfang dieser Untersuchung unaufhörlich gekennzeichnet haben. Es hieße die eigentümliche Natur der Dauer verkennen und gleichzeitig den dem Wesen nach aktiven, ich möchte

beinahe sagen gewaltsamen Charakter der metaphysischen Intuition.“ (M. S. 35.) So ist die Metaphysik, bezw. ihr Hauptwerkzeug, die Intuition eine „mühevolle, ja schmerzhafte Anstrengung“ und die Dauer, welcher wir uns in dieser Intuition zu bemächtigen suchen, ist keineswegs etwa eine unabhängig von uns und gleichgültig abfließende Zeit, nein, sie ist vielmehr gleichsam der Rhythmus dieses gewaltsamen Handelns selbst, das sich in dem Akte der Metaphysik, resp. Intuition auswirkt. „Wenn wir die Dauer unter dem einfachen Aspekt einer Bewegung nehmen, welche sich im Raume vollzieht, und wenn wir die Bewegung als Vertreterin der Zeit betrachtet, auf Begriffe zu bringen suchen, so werden wir einerseits eine beliebig große Anzahl von Punkten der Fluglinie erhalten und andererseits eine abstrakte Einheit, welche sie wieder vereinigt, wie ein Faden die Perlen einer Halskette verbinden würde. Zwischen dieser abstrakten Vielheit und dieser abstrakten Einheit ist die Kombination, wenn sie einmal als möglich gesetzt ist, etwas Einziges, für das wir nicht mehr Nuancen finden werden, als in der Arithmetik eine Addition von gegebenen Zahlen Nuancen gestattet. Wenn man dagegen, anstatt die Dauer analysieren zu wollen (d. h. im Grunde mit Begriffen eine Synthese aus ihr zu machen), sich von vornherein durch eine Aufbietung der Intuition in sie versetzt, so hat man das Gefühl einer gewissen, genau bestimmten Spannung, deren Bestimmung selbst wie eine aus einer Unendlichkeit von möglichen Dauern ausgewählte erscheint. Von da an bemerkt man beliebig viele Dauern, alle von einander verschieden, obwohl jede von ihnen auf Begriffe gebracht, d. h. äußerlich von den beiden entgegengesetzten Standpunkten her ins Auge gefaßt, sich immer auf dieselbe unbestimmbare Kombination des Vielen und des Einen zurückführen läßt. Drücken wir dieselbe Idee präziser aus. Wenn ich die Dauer als eine Vielheit von Momenten ansehe, die miteinander durch eine Einheit, welche wie ein Faden durch sie hindurch läuft, wieder verbunden sind, so existieren diese Momente, wie kurz auch die gewählte Dauer sei, in unbegrenzter Zahl. Ich kann sie so nahe beieinander annehmen, wie es mir beliebt; es werden immer zwischen diesen mathematischen Punkten andere Punkte liegen — und so fort ins Unendliche. Von der Seite der Vielheit angesehen, wird also die Dauer sich in einen Staubwirbel von Momenten verflüchtigen, von denen keiner dauert, da jeder ein augenblicklicher ist. Wenn ich nun andererseits die Einheit betrachte, welche die Momente wieder miteinander verbindet, so kann diese ebensowenig dauern, da durch die Hypothese alles was es an Wechselndem und eigentlich Dauerhaftem in der Dauer gibt, auf die Seite der Vielheit der Momente verlegt worden ist. Diese Einheit wird mir also im selben Maße, wie ich ihr Wesen

vertiefe, als ein unbewegliches Substrat des sich Bewegenden erscheinen, als irgend eine unzeitliche Wesenhaftigkeit der Zeit; als das, was ich die Ewigkeit nenne — eine Ewigkeit des Todes, denn sie ist nichts anderes, als die Bewegung, aus der die Beweglichkeit, welche sie zum Leben machte, getilgt ist. Wenn man die antagonistischen Meinungen der Schulen in Bezug auf die Dauer genau nachprüfte, würde man sehen, daß sie nur darin differieren, dem einen oder dem anderen dieser beiden Begriffe die Hauptwichtigkeit zuzuschreiben. Die einen heften sich an den Gesichtspunkt des Vielfachen; sie stellen als konkrete Realität die getrennten Momente einer Zeit auf, die sie sozusagen pulverisiert haben; sie halten dem gegenüber die Einheit, welche aus den Körnern ein Pulver macht, für sehr viel künstlicher. Die anderen stellen im Gegenteil die Einheit der Dauer als konkrete Realität auf. Sie nehmen ihre Stellung im Ewigen, Aber da ihre Ewigkeit trotzdem abstrakt bleibt, weil sie leer ist, weil sie die Ewigkeit eines Begriffs ist, der nach der Annahme den entgegengesetzten Begriff ausschließt, so ist nicht ersichtlich, wie diese Ewigkeit eine unbestimmte Vielheit von Momenten mit sich koexistieren lassen könnte. In der ersten Hypothese hat man eine in der Luft hängende Welt, die in jedem Augenblick von selbst endigen und wieder beginnen müßte. In der zweiten hat man ein Unendliches, von abstrakter Ewigkeit, von dem ebensowenig zu begreifen ist, warum es nicht in sich selbst eingehüllt bleibt und wie es die Dinge mit sich koexistieren läßt ... Ganz anders steht es, wenn man sich mit einem Schlage durch eine *Aufbietung der Intuition in den konkreten Verlauf der Dauer versetzt.* Allerdings wird man dann keinen logischen Grund finden, vielfache oder verschiedene Dauern zu setzen. Streng genommen könnte es dann keine andere Dauer geben als die unsere — so etwa, als ob es keine andere Farbe auf der Welt geben könnte als z. B. orange. Aber ebenso wie ein auf Farbe basiertes Bewußtsein, das innerlich auf orange eingestellt wäre, anstatt es äußerlich wahrzunehmen, sich zwischen rot und gelb gestellt fühlen würde, vielleicht gar unter dieser Farbe ein ganzes Spektrum vorfühlen würde, in das sich die vom rot zum gelb führende Kontinuität naturgemäß verlängert — ebenso setzt die Intuition unserer Dauer, weit entfernt, uns im Leeren hängen zu lassen, wie es die reine Analyse täte, uns in Kontakt mit einer ganzen Kontinuität von Dauern, die wir zu verfolgen suchen müssen, sei es abwärts, sei es aufwärts; in beiden Fällen können wir nur durch eine immer kräftigere Anstrengung uns ins Unbegrenzte erweitern, in beiden Fällen gehen wir über uns selbst hinaus. In ersterem gehen wir auf eine immer zerstreutere Dauer zu, deren Pulsschläge schneller als die unseren sind, indem sie unsere ein-

fache Wahrnehmung zerteilen, ihre Quantität verdünnen; an der Grenze wäre das reine Homogene, die reine Wiederholung, durch welche wir die Materialität definieren. In der anderen Richtung gehen wir auf eine Dauer zu, die sich immer mehr in sich spannt, sich zusammenzieht, immer intensiver wird; an der Grenze würde die Ewigkeit sein. Nicht mehr die begriffliche Ewigkeit, die eine Ewigkeit des Todes ist, sondern eine Ewigkeit des Lebens. Eine lebendige und infolgedessen sich noch bewegende Ewigkeit, in welcher unsere eigene Dauer sich wiederfinden würde wie die Schwingungen im Licht, und welche die Verdichtung aller Dauer sein würde, wie die Materialität ihre Zerstreuung ist. Zwischen diesen beiden Grenzen bewegt sich die Intuition, und diese Bewegung ist die Metaphysik." (M. S. 39.)

Bei Bergson soll also die Metaphysik, wie aus dem angeführten hervorgeht, nicht mehr im Dienste der Wissenschaft verkümmern und in ihrer Symbolik eine Distanz zum Transzendenten bewahren, die sie grundsätzlich nicht aus dem engen Rahmen der Wissenschaft heraustreten läßt. Nein, Bergson tut vielmehr einen kühnen Schritt ins unbekannte Land. Mit entschlossenem Griff sucht er sich des Transzendenten zu bemächtigen, indem er die Metaphysik einfach t e i l h a b e n läßt an jenem Unsagbaren, das der Starrheit der wissenschaftlichen Begriffe ewig unerreichbar bleiben wird, und das die Wissenschaftler immer wieder „vor sich entfliehen sehen, wie Kinder, die durch das Schließen der Hand den Rauch fangen wollen". Damit ist aber naturgemäß die Intuition keine reine „Schau" mehr; sie tritt aus den Grenzen des reinen Erkennens heraus; sie ist nicht mehr bloß eine denkende Empfängnis, ein intellektuelles Anschauen; sie tritt heraus aus dem Zustande des bloßen Zusehens, wird selbst aktiv in jener „inneren Spannung der Dauer", „nimmt teil" an der eben in ihrer Tätigkeit als solcher rein begrifflich unfaßbaren Realität. So hat also bei Bergson die Metaphysik zuletzt nichts mehr mit der Wissenschaft zu tun. „In Wahrheit kann unser Intellekt den umgekehrten Weg verfolgen. Er kann sich in der beweglichen Wirklichkeit niederlassen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz, sie mittels jenes intellektuellen M i t l e b e n s ergreifen, welches man Intuition nennt. Dies ist von äußerster Schwierigkeit. Der Geist muß sich vergewaltigen. Die Richtung seines gewöhnlichen Denkverfahrens umkehren, alle seine Kategorien unaufhörlich umdrehen oder vielmehr u m s c h a f f e n. Aber er wird so zu flüssigen Begriffen (!?) gelangen, welche fähig sind, der Wirklichkeit in allen ihren Windungen zu folgen und die Bewegung des inneren Lebens der Dinge anzunehmen. Nur so wird sich eine fortschreitende Philosophie bilden, die von den Streitigkeiten zwischen den Schulen befreit

und fähig sein wird, die Probleme auf natürliche Weise zu lösen, weil sie sich der künstlichen Ausdrücke, in welchen die Probleme gestellt sind, entledigt haben wird, Philosophieren besteht darin, die gewohnte Denkarbeit umkehren.“ (M. S. 43.) Im dynamischen Akt des Mitlebens allein, vermag somit der Geist sich der unmittelbaren Wirklichkeit zu bemächtigen. So wird also einem ausgesprochenen Aktivismus hier das Wort geredet und dadurch, daß Bergson der Metaphysik einen positiven Akzent des Handelns, der Tätigkeit gibt, verläßt er endgültig Leibniz' Bahnen und geht weit über ihn hinaus. Während bei dem letzteren die Transzendenz, resp. das, was Leibniz Kraft nannte, vorwiegend oder eigentlich nur hypothetisch ausgewertet wurde, in dem Beitrag, den es zum Werke der Erkenntnis zu leisten hatte, wird hier die Metaphysik des Absoluten unmittelbar teilhaftig. Dieses Moment des Teilhabens an der Wirklichkeit ist einer der ersten Gründe für die außerordentliche Popularität, deren sich die Bergsonsche Metaphysik zu erfreuen hat; in der Tat wird in ihm dem inneren Bedürfnis unserer Tage am ehesten Rechnung getragen. Scheint doch die Schemenhaftigkeit der Hypothese hier endgültig abgestreift und der Philosoph mit entschlossenem Griff das Wirkliche in seiner ganzen Unmittelbarkeit selbst zu packen. Mit kühnem Sprung wird in dieser Metaphysik die Distanz zum Leben überwunden, die sich mit zunehmender Differenzierung der Philosophie zum Erkenntnisproblem weiter und weiter zu vergrößern drohte. Nicht unschlüssig mehr sieht der Philosoph dem Leben zu, oder sucht es mit der kalten Gleichgültigkeit des Anatomen in seine Elemente zu zergliedern. Statt abseits zu stehen, *wirkt* er sich jetzt vielmehr mit kühnem Willensentschluß aus, wirft sich hinein in den unaufhörlich fließenden Strom des Lebens, nicht mehr darauf bedacht, ihn nur zu ergründen, sondern nur noch bestrebt, sich von ihm tragen und treiben zu lassen und in der Lust des Schwimmens, in der aktiven Bewegung selbst die Kraft des Lebens am eigenen Leibe zu spüren. In der Tat scheint eine solche Philosophie einer Generation auf den Leib geschrieben, der, wie der unsrigen, es vergönnt gewesen ist, im Kriege das Erleben in seiner spontanen Unmittelbarkeit selbst zu erfahren. Was kann es für solche Menschen Packenderes geben, als eine Philosophie, die die Wissenschaft aufgibt, mit dem Vorwurf, sie bliebe dem Leben ewig fern. Aber Bergson geht in diesem Aktivismus eben weit über Leibniz hinaus, an dessen vorsichtigem wissenschaftlich orientierten Denken gemessen, die ganze Einseitigkeit dieser Bergsonschen Erlebnismetaphysik nur um so unverkennbarer sich erweisen muß. Für Leibniz, der den Weg über die ratio als unumgänglich betrachtete, um überhaupt erst zur Metaphysik gelangen zu können, war die beschrei-

bende Darstellung ein Mittel, mit dem er versuchen durfte, auch den letzten Problemen irgendwie gerecht zu werden. Bei Bergson aber muß dem ganzen Charakter seiner „Intuition“ nach auch dieses Mittel schließlich in Frage gestellt werden. Denn es ist nicht einzusehen, wie er, nachdem er einmal die Intuition vom Verstandesdenken völlig losgelöst und unabhängig von ihm wirksam sein läßt, irgendwie zu einer doch immer mit rationalen Mitteln arbeitenden Beschreibung kommen könnte. Ist ihm ja doch Intuition nur das rationaliter überhaupt nicht mehr faßbare „Erleben“ eines Aktes, gleichsam nur das Durchströmtsein von einer Kraft.

Wir sahen, wie Bergson gegen die Einseitigkeit des Rationalismus die Forderung des „Erlebens“ aufgestellt hatte. Sehr bald indessen schon wurde diesem Erleben eine derartig präponderierende Rolle eingeräumt, daß die ratio schließlich vollkommen in den Hintergrund gedrängt wurde, ja sogar als für die Intuition direkt schädlich anzusehen war. Bergsons ganze Philosophie gerät damit ihrer Grundstruktur nach in die Nähe einer Geistesrichtung, deren Schicksal es war, schließlich an den Aporien des Erlebens zu zerschellen: wir meinen die Romantik. Die Beziehungen, die die letztere mit Bergson verknüpfen, sind keineswegs nur zufälliger Natur. Es ist nicht anzunehmen, als wäre Bergson nur von sich aus zu dieser Ueberschätzung des Erlebnismotivs gekommen. Vielmehr war der Boden dafür historisch schon lange vorbereitet, und Bergson hat diese seine Grundtendenz sozusagen schon mit der Muttermilch eingezogen. Bereits Ravaisson, Bergsons persönlicher Lehrer, hatte versucht, in seiner oppositionellen Haltung gegen den Spiritualismus eines Cousin und dessen von der deutschen Identitätsphilosophie beeinflußten Ausdeutungen den ursprünglichen Kern der Lehre desjenigen Philosophen wieder herauszuschälen, dessen ganzes Denken nur aus dem Protest gegen die materialistischen Plattheiten der sog. idealistischen Schule Condillac's zu verstehen ist. Dieser Denker war Maine de Biran. Von der Abbildtheorie der französischen Materialisten von 1796 ab, vollzieht er gleichsam wieder eine Wendung nach innen. In ihm scheint das Denken sich wieder auf sich selbst zu besinnen und in dem Zurückgehen auf das Bewußtsein das Ich sich seines Eigenlebens wieder zu erinnern. In einer scharfen Betonung der einheitlichen Aktivität des Bewußtseins, tritt diese Erkenntnis zutage. Von einer anfänglichen Abhängigkeit zur ideologischen Richtung entfernt sich Biran durch die scharf und konsequent durchgeführte Scheidung zwischen Sinnesempfindung einer- und Perzeption oder Wahrnehmung andererseits. Im weiteren Verlauf dieser sauberen Scheidung konzentriert sich dann das Problem

schließlich nur noch auf die Reflexion der Persönlichkeit, auf ihre eigene Betätigung. In dieser methodisch durchgeführten Reflexion auf unser eigenes Inneres stößt auch bei Biran das Denken auf eine erste und nicht weiter zurück verfolgbare Tatsache des Bewußtseins: die gewollte Anstrengung, den „Effort". Aus diesem Grundfaktum der inneren Erfahrung (Sens intime) die Fakta der Außenwelt zu entwickeln und aus ihr die Begriffe von Kraft, Substanz, Ursache, Notwendigkeit, Freiheit etc. etc. zu verstehen, ist die Hauptaufgabe dieser Philosophie. Im Willen erleben wir unmittelbar unsere eigene Aktivität ebenso, wie den Widerstand des „non-moi". Wenn Biran in dieser voluntaristischen Einstellung wirkungsvoll gegen den psychologischen Materialismus seiner Zeit Front zu machen suchte, so lassen sich die ersten Anfänge dieser Bestrebungen in Frankreich selbst kaum aufdecken. Sie weisen vielmehr nach Deutschland. Fichte, den das soeben erwähnte non-moi nur zu deutlich verrät und der in Frankreich mehr als bei uns gekannte und geschätzte Bouterwek sind die eigentlichen Väter dieser psychologischen Metaphysik. In ihrer stark auf den Willen zu orientierten Auffassung Kant's mußten sie einer Stimmung besonders willkommen sein, die der Unfruchtbarkeit des Materialismus mit allen Mitteln zu begegnen suchte. Besonders Bouterweks „absoluter Virtualismus", der die „lebendige Kraft der Individualität" zum Mittelpunkt seiner Philosophie machte, ist für Biran von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen. Und es ist leicht nachzuweisen, daß die Beziehungen, die hier Birans Philosophie mit dem Denken der Romantik verknüpfen, keinesfalls nur literarische gewesen seien. Die Anwesenheit der beiden Schlegels in Paris, besonders aber Friedrichs Vorlesungen, ferner das Wirken der Gesellschaft von Auteuil sind in dieser Hinsicht wohl noch ungleich stärkere Mittler gewesen, als es die rein literarische Tätigkeit zu sein vermöchte. So sehen wir uns denn zuletzt auf die deutsche Romantik verwiesen. Die Fäden, die den „élan vital" durch den „effort" Birans mit Bouterweks „lebendiger Kraft der Individualität" verknüpfen, sind ebenso unverkennbar, wie des letzteren Abhängigkeit von Fichtes Ich-Begriff. So wurzelt Bergsons Philosophie letzten Eindes in der deutschen Romantik. Nicht nur, daß die Gedankenkreise, denen er entstammt, wesentlich aus diesem Quell gespeist wurden, mochte auch der vorwiegend an der Psychologie orientierte Charakter französischen Philosophierens überhaupt die Versuchung noch besonders begünstigen, dem Erlebnismoment eine Ueberschätzung angedeihen zu lassen, die das „reine" Denken schließlich vollkommen in den Schatten stellte und somit den romantischen Wesenszug der Bergsonschen Metaphysik bedingte.

Indessen ist hiermit das Eigenartige, das den Charakter des Bergsonschen Erlebens ausmacht, noch keineswegs getroffen. Aus dem, was oben in dieser Hinsicht gesagt wurde über die Vorgänger des modernen Franzosen, kann sehr wohl die scharfe Betonung des Erlebnismomentes bei ihm verständlich erscheinen. Aber bei all ihrer Neigung für das Irrationale war es doch jedem der vorerwähnten Denker eigentümlich gewesen, daß sie dieses Irrationale lediglich anerkannten und zu verwerten suchten im Interesse einer metaphysischen „Theorie“, daß sie es also irgendwie als einen, wenn auch an sich unbekannten Faktor eingehen ließen in die Berechnung oder Bestimmung der ratio. Aus dem im vorigen Abschnitt über das Erleben bei Bergson ausgeführten, wird jedoch ersichtlich geworden sein, wie dieser hierin einen entscheidenden Schritt weiter geht und damit zugleich die Aporien des Erlebens bis aufs äußerste zuspitzt, indem er den gewaltsamen Akt der Intuition vom Verfahren des Denkens vollkommen loslöst und ihn jeder Bestimmbarkeit zu entziehen sucht. Bergson glaubt damit keineswegs etwa die Grenzen des Erfahrbaren überhaupt zu überschreiten. „Diese Fähigkeit, so führt er aus, hat nichts Geheimnisvolles, es ist niemand unter uns, der nicht Gelegenheit gehabt hätte sie in einem gewissen Maße zu betätigen. Wer immer z. B. sich an literarischer Produktion versucht hat, weiß wohl daß man, wenn der Gegenstand lange studiert worden ist, wenn alle Dokumente gesammelt, alle Aufzeichnungen gemacht sind, eines Mehr bedarf, einer oft sehr schmerzhaften Anstrengung, um sich plötzlich mitten in das Herz des Gegenstandes zu versetzen und um so tief wie möglich sich einen Antrieb zu holen, dem gegenüber man nachher nicht mehr zu tun hat, als sich gehen zu lassen. Dieser Antrieb weist, wenn er einmal empfangen ist, den Geist auf einen Weg, wo er die Belehrungen, die er gesammelt hatte, und noch tausend andere Einzelheiten wieder findet; er entwickelt sich, er analysiert sich selbst in Ausdrücken, deren Aufzählung sich ins Unendliche fortsetzen könnte; je weiter man geht, umso mehr entdeckt man; niemals wird man dazu gelangen, alles zu sagen; und dennoch, wenn man sich plötzlich gegen den Antrieb zurückwendet, den man hinter sich fühlt, um ihn zu ergreifen, so verbirgt er sich, denn er war kein Ding, sondern eine Bewegungsrichtung, und obwohl unendlich ausdehnbar, ist er die Einfachheit selbst. Die metaphysische Intuition scheint von der gleichen Art zu sein. Was hier das Gegenstück zu den Aufzeichnungen und Dokumenten der literarischen Produktion bildet, ist die Gesamtheit der durch die positiven Wissenschaften gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen..... Aber die metaphysische Intuition ist, obwohl sie nur durch materielle Kenntnisse errreicht werden kann, etwas ganz

anderes als das Resumée oder die Synthese dieser Kenntnisse. Sie unterscheidet sich — wir wiederholen es — davon, wie der bewegende Antrieb sich von dem Weg, den der bewegte Körper durchläuft, wie die Spannung der Feder sich von den sichtbaren Bewegungen der Uhr unterscheidet. In diesem Sinne hat die Metaphysik nichts gemein mit einer Verallgemeinerung der Erfahrung, und nichts destoweniger ließe sie sich als die erschöpfende Einheit — nicht Zusammenfassung — die absolute Totalität aller Erfahrung definieren." Bergson legt mit diesen Worten in unzweideutiger Weise den Grundcharakter seiner Metaphysik fest. Sie hat für sich nicht die Art von Allgemeinheit zu beanspruchen, die wir der wissenschaftlichen Erfahrung zuerkennen; ihrem Aktcharakter gemäß vielmehr bleibt sie grundsätzlich an die Einzigkeit des Erlebnisses gebannt. Die Intuition ist ein intellektueller Willensakt, der in seinem modalen Charakter schließlich von der Betätigung, die sich in der Kunst auswirkt, in keiner Weise mehr unterschieden werden kann. Die Metaphysik ist keine Wissenschaft mehr, sondern zuletzt nur noch Erleben. Damit vollzieht bei Bergson die Philosophie den radikalen Bruch mit der Wissenschaft ohne Bedenken. Ihr steht nunmehr das Handeln über allem, die Wissenschaft verblaßt zu blutleerer Symbolik und erst in der Metaphysik als einer Nicht-Wissenschaft — oder um es positiv auszudrücken — einer „Kunst", der Kunst des Erlebens, wird der Mensch wieder des lebendigen Geschehens habhaft, dadurch, daß er in der Intuition als einem unmittelbaren Akt aus der Welt der Mittelbarkeit wiederum in das Absolute eingeht. Und so wird schließlich der Intuitionismus zum Volitionalismus, der in seiner einseitig antispekulativen Tendenz so weit geht, zu erklären: „La speculation est un luxe, tandisque l'action est une nécessité; nous ne pensons que pour agir". Zweierlei Momente sind an dieser Erlebnismetaphysik besonders hervorzuheben, und diese Momente sind es denn auch, welche die Einseitigkeit dieser aktivistischen Einstellung bis zur Paradoxie gesteigert zu Tage treten lassen. Das ist auf der einen Seite der Subjektivismus, in dem diese Metaphysik wesentlich befangen bleiben muß, wenn sie sich in ängstlicher Wahrung ihrer Eigenart der Wissenschaft gegenüber auf das Erleben zu kaprizieren versucht. Der alleinige Schauplatz ihrer Tätigkeit darf konsequenterweise über den engen Bereich der Einzelpsyche nicht erweitert werden. Wenn hierbei auch zweifelsohne es als ein Gewinn zu betrachten wäre, daß sie sich damit entgegen der uferlosen Spekulation aufs engste anschmiegt dem Boden der „Tatsächlichkeit" im wörtlichsten Sinne, so ist doch damit zugleich auch gesagt, daß ihr auf diese Weise jede allgemeingültige Aussage irgend welcher Art ein für allemal versagt bleiben muß, und es ist in keiner Weise einzu-

sehen, wie eine objektive Erweiterung ihrer Perspektive zur Naturspekulation — und Bergson hat einer solchen trotz allem Raum gegeben — von diesem Gesichtspunkte aus gerechtfertigt werden könnten. Mit diesem Subjektivismus im engsten Zusammenhange aber, steht es auf der anderen Seite, wenn der untheoretische, antirationale Charakter, welcher der Intuition eignen soll, diese Metaphysik nun ins andere Extrem der Wissenschaftsfeindlichkeit hineintreibt, in der sie durch das bloße Leben gleichsam im Akte, die pure vitale Handlung als solche, das Unmittelbare selbst erfaßt und damit die Arbeit des Denkens — und hier liegt der Trugschluß — auch überflüssig gemacht zu haben glaubt. So sieht Bergson hier in der Metaphysik eine Betätigung, eine Kunst, die sich ohne, ja trotz des Verstandesdenkens auswirkt, er sieht nur mehr das Aktive Handelnde in ihr und vergißt dabei ganz, daß dieses ihr Handeln, ihr Tun, ja eben ein Tun der ratio ist, handelndes tätiges Denken, und daß ja eben in diesem tätigen Denken wesentlich ihre Eigenschaft als Metaphysik besteht. Als solche ist sie ja eben nicht, wie er letztlich meint, bloß Handeln, bloß Tun *(πράττειν, πρᾶξις)*, sondern denkendes Handeln, bewußtes Tun, *ποιεῖν, ποίεσις,* ein Handeln, das sich selber denkt und in diesem seinem Sich-Denken eben sich bestätigt. In ihr verwirklicht sich der intellectus archetypus, sind Schauen und Schaffen eins; ein Wissen, das schafft, wird die Metaphysik zu d e r Wissenschaft. Das aber läßt Bergson außer acht in seiner Verabsolutierung des Aktmomentes, welch letztere im Grunde genommen das Hauptcharakteristikum der Bergsonschen Metaphysik ist.

Wir sehen uns hier genötigt zunächst eine Frage zu berühren, die bei Untersuchungen über die Bergsonsche Philosophie immer wieder von neuem aufzutauchen scheint. Es ist das offenbar naheliegende Problem der Verwandtschaft zwischen B e r g s o n und S c h e l l i n g. Vom Gesichtspunkt des oben konstatierten Aktivismus Bergsons aus, wird es einleuchten, daß wir uns der Annahme d i r e k t e r Beziehungen desselben zu Schelling ablehnend gegenüber verhalten möchten. In der Tat zeigt die Schellingsche Metaphysik schon in ihrer Einstellung ein wesentlich anderes Bild als bei Bergson. Schelling ist von Anfang an theoretisch interessiert, will in seiner Metaphysik eine Theorie der Natur geben. Und wenn er auch immer wieder einen Coincidenzpunkt sucht, in welchem Subjekt und Objekt, Denken und Sein sich in Eins zusammenschließen, so vergißt er doch nie, daß diese Einheit nur die Einheit zweier korrelativer Gegenpole ist, von Rationalem und Unrationalem, von Denken und Wollen, die in einem ursprünglichen, tätigen G e i s t ihren gemeinschaftlichen Urgrund haben. Es kann von Schelling im Unterschied von Bergson gesagt werden, daß

bei ihm das Moment dieser Einheit viel bewußter und ausgesprochener im Vordergrund des Interesses gestanden hat. Und wenn ihm, der die Einheit immer als die Einheit der Zwei klar erkannte und vertrat, diese Einheit wesentlich in der S c h a u der Metaphysik wieder erreicht zu werden schien, so steht er bereits in Bezug auf diese seine Ausgangsstellung im Gegensatz zu Bergson wesentlich in der Sphäre des Rationalem, für die die Intuition, resp. der intellectus archetypus die Erfüllung, den Abschluß bedeutet. In diesem Sinne ist es denn auch bei ihm zu einer Wissenschaftsfeindlichkeit nie gekommen; im Gegenteil könnte sein späterer Mystizismus eher als eine Uebersteigerung dieses Rationalen verstanden werden, die gleichsam durch endgültige Vorwegnahme des Abschlusses in der „Offenbarung" den langen mühsamen Weg durch die rationalen Etappen erübrigt. Aber auch als Offenbarung oder Eingebung bleibt es wesentlich ein „Einsehen". Und wenn selbst gesagt werden müßte, daß doch in dieser höchsten Schau eben wieder Subjekt und Objekt, Rationales und Unrationales letztlich in Eins zusammenfließen, so ist es doch eben das B e w u ß t s e i n dieses Eingehens ins Absolute, die Erinnerung gewissermaßen, daß er durch die Endlichkeit der Ratio hindurchgegangen und sie nunmehr überwunden hat, die den Denker den Akt der Intuition erst als eine wirkliche Befreiung empfinden lassen kann. Auf diesem Wege gelangt Schelling durch die Ueberspannung des Rationalen zum religiösen Mystizismus. Für ihn ist die Intuition nur die höchste Vollendung der ratio. Anders aber bei Bergson. Für diesen ist die Intuition gar nicht eine Wieder-Vereinigung mit dem Absoluten auf dem unumgänglichen Umwege über die ratio. Nicht als ein Umweg, sondern als ein Abweg, ein Irr-Weg erscheint ihm das Denken des Verstandes, resp. das der Wissenschaft, gemessen an der Absolutheit der Intuition. Ja die natürliche Haltung wäre es seiner Ansicht nach, den zersetzenden Einfluß der ratio, wenn es ginge, überhaupt zu meiden und nur in dem beseligenden Kraftgefühl der Betätigung, des Aktes zu leben. Bergsons Ausgangspunkt liegt hier geradezu entgegengesetzt zu demjenigen Schellings. Für ihn, der im Unrationalen etwas rein Dynamisches, Aktives sieht, ist die Intuition nicht letzte Aufgabe, höchstes Ziel des rationalen Prozesses, liegt nicht über ihm oder gleichsam irgendwie in der Verlängerung seiner Bewegungsrichtung, sondern v o r ihm als einer Art „intellektueller Instinkt" im Gegensatz zu den Künstlichkeiten der ratio eine Art „natürliches" Leben der Seele, die ihm eben nicht wesentlich Denken der Seele ist, sondern Kraft, Drang, élan vital. Das Denken der Wissenschaft ist für diese Einstellung nur eine lästige Unterbrechung, eine Trübung dieses natürlichen Lebens. Und so erscheint ihm auch die Spaltung

von Rationalem und Unrationalem nicht als notwendig und ihre in der Metaphysik erreichte Einheit als die Einheit der Zwei, sondern das Moment des Rationalem bedeutet ihm eine irgendwie pathologisch begründete Aufstörung der Seele aus ihrem Urzustande. In den Augenblicken rationalen Denkens vergißt die Seele gewissermaßen diesen ihren natürlichen Zustand, der eine Art Bei-Sich-Selbstseins der reinen Aktualität ist. Die Metaphysik ist der Schauplatz dieses Bei-Sich-Selbstseins der Seele, sie ist demzufolge bei Bergson vollkommen atheoretisch, macht in keiner Weise mehr den Anspruch Wissenschaft zu sein, sondern ist reine Ausübung, in die Einzigkeit persönlichen Erlebens eingeschlossen, unmittelbares, schweigsames Handeln.

An diesem Punkte tritt der grundsätzliche Unterschied der Einstellung, der zwischen Schelling und Bergson besteht, klar zutage. Am intellectus archetypus gemessen, können wir sagen: Schelling verabsolutiert an ihm das rein theoretische Moment des Denkens, die „Schau", während umgekehrt Bergson seinerseits vom dynamischen Moment des Schaffens ausgehend in seiner völligen Ablehnung des Rationalen für die Intuition den Einseitigkeiten des Aktivismus anheimfallen muß. Beider in ihrer Grundstellung wurzelnde Verschiedenheit offenbart sich im Charakter der jeweiligen Metaphysik. Bei Schelling ist sie Theorie, will sie nur Wissenschaft sein; bei Bergson soll sie letztlich alles Rationale abstreifen und in dem Akt der Intuition die eigene Seele unmittelbar leben, erleben. Dort allgemeine Wissenschaft, wird die Metaphysik hier zu einer — gleichgültig aus welchen Gründen — nur allzuselten geübten „Kunst". Und während Schelling schließlich in der Uebersteigerung des Rationalen bei mystischer Passivität enden muß, fällt Bergson an Ende in seiner Ueberschätzung des Unrationalen der Verherrlichung des bloßen Handelns und damit den Aporien des Aktivismus anheim.

Selbst die Orientierung an der Kunst, die, wie man meinen sollte, das Problem des Aktivismus noch am ehesten hätte flüssig machen können, ist bei Schelling in d i e s e m Sinne jedenfalls nicht wirksam geworden. Vielmehr bleibt er auch hier im Gegensatz zu Bergson durchaus im Rahmen des rein Theoretischen stehen. Gerade in diesem Punkte, wo die Ueberschätzung des Dynamischen die Gefahr einer Vereinseitlichung des „Erlebens" besonders nahe legen mußte, zeigt sich der fundamentale Unterschied zwischen Schelling und Bergson am einleuchtendsten. Zwar scheinen zunächst, rein inhaltlich gesehen, beide Denker in ihrer Auffassung durchaus Hand in Hand zu gehen. Beide glauben sie, in der künstlerischen Produktion das Leben selbst in seiner ganzen Un-

mittelbarkeit zu fassen, zu erfahren. In der Anschauung der Kunst wird die Spaltung von Rationalem und Unrationalem überwunden, geht das Denken wiederum ins Leben ein. Auf diesem Wirkungsfeld der Intuition spielt sich in differenzierter Gestalt derselbe Prozeß ab, der schon im Instinkt der Tiere gleichsam in nuce sich auswirkt. Hier das unmittelbare Aufgehen des Lebewesens in der Tätigkeit, sein noch unbewußtes Eins-Sein mit dem All, von dem es sich noch nicht in der differenzierten Schöpfung des Ichbegriffs losgelöst hat; dort auf der entwickelteren Stufe des Bewußtsein das zielsichere, gewollte Schaffen, in dem „die Rückkehr des Begriffs zum Leben“ vollendet werden soll. Diese Wesensgleichheit von Instinkt und Intuition hat Bergson gleicherweise wie Schelling in teilweise überraschenden Parallelen aus Beispielen des Tierlebens nachzuweisen gesucht. Es soll damit natürlich keineswegs gesagt werden, daß sich diese Anschauung lediglich auf Schelling zurückführen lasse, der ihr eigentlich nur eine breitere Ausgestaltung gegeben hat. In der Auffassung, die Leibnitz von der Materie, als dem Schlafzustand gleichsam der Monaden vertrat, ist der Keim gelegt zu jener Lehre von der Entwickelung des Unbewußten zum Bewußten, die schließlich bei den Romantikern das Leben der organischen Natur nur ansah als eine niedrige Stufe desjenigen Prozesses, der auf der Höhe seiner differenziertesten Ausgestaltung in der Kunst zur Auswirkung gelangt. Es ist nur die konsequente Durchführung dessen, was Leibnitz angeregt, wenn Schelling im § 18 seiner Kunstphilosophie ausführt: „Das organische Werk der Natur stellt dieselbe Indifferenz noch ungetrennt dar, welche das Kunstwerk nach der Trennung, aber wieder als Indifferenz darstellt.“ Und wiederum fährt dann Bergson nur in der Richtung dieses Gedankens fort, wenn er lehrt: Es gibt in Wahrheit keine tote, leblose Materie, sondern alles ist Leben, wie in der Kunst auf dem höchsten Punkt der Entwicklung angelangt, so in der Natur noch „unentfaltet ruhend, wie Schelling sagt wie in einer Knospe, die in ihrem Brechen eine neue Welt, die der Freiheit aufschließen wird“. Zwischen diesen beiden äußersten Polen läuft die ganze Stufenleiter der Entwicklung ab. Der Unterschied zwischen Geist und Materie aber darf letzten Endes eben nur ein gradueller sein, darf nur gesehen werden in einem mehr oder weniger starken Antrieb des elan vital. Wenn Bergson das Leben vergleicht mit einer aufschießenden Feuergarbe, in der die Materie den fallenden Funkenkörpern zu vergleichen sei, in denen der Auftrieb erlahmt, so entspricht dem vollkommen das, was Schelling sagt von der Materie, wenn er in seiner „Philosophie der Natur“ (1795) die qualitativen Verschiedenheiten für die Natur ablehnt: „Es fallen alle qualitativen Verschiedenheiten der Materie

hinweg, die eine falsche Physik in den sog. Grundstoffen fixiert und permanent macht: alle Materie ist innerlich eins, dem Wesen nach reine Identität: alle Verschiedenheit kommt einzig von der Form und ist demnach bloß ideell und quantitativ." (Sch. W. 1, S. 271.) Und mit deutlicherem Hinweis auf den vorliegenden Dynamismus bemerkt er an ähnlicher Stelle: „daß also wohl die Materie überhaupt ursprünglich nichts anderes sei, als ein Phänomen gradualer Verhältnisse, gleichsam ein Ausdruck dieser Verhältnisse für die Sinne". (Sch. W. 1, S. 373.)

Wenn sich indessen in dieser seiner Stellung zum „Leben" hier zunächst das Bergsonsche Weltbild für den oberflächlichen Betrachter völlig mit demjenigen Schellings zu decken scheint, so muß demgegenüber doch eben ein wichtiger Vorbehalt gemacht werden. Das kritisch geläuterte Denken Schellings unterscheidet scharf zwischen Philosophie und Kunst. „Die Philosophie stellt nicht die wirklichen Dinge, sondern ihre Urbilder dar, aber ebenso die Kunst, und dieselben Urbilder, von welchen nach den Beweisen der Philosophie diese (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selber — als Urbilder — und demnach in ihrer Vollkommenheit, objektiv werden, und in der reflektierten Welt selbst die Intellektualwelt darstellen." (Sch. W. 3, S. 17.) In dieser Auffassung, in der die Realität als das transzendente Feld der Betätigung ausschließlich und allein der Kunst reserviert wird, bleibt die Philosophie vollkommen diesseits der Grenzen der Idealität und bewahrt, soweit sie sich dem Unmittelbaren, das in der Kunst wirksam ist, zu nähern sucht, in jeder Weise nur den Charakter einer Theorie, einer Wissenschaft: „Ich konstruiere demnach in der Philosophie der Kunst, so läßt sich Schelling vernehmen, zunächst nicht die Kunst als Kunst, als dieses Besondere, sondern ich konstruiere das Universum in der Gestalt der Kunst, und Philosophie der Kunst ist Wissenschaft des All in der Form oder Potenz der Kunst." (ibid. S. 16.) Hier tritt der Modalitätsunterschied, den Schelling zwischen Philosophie und Kunst prinzipiell gesehen wissen will, deutlich zutage. Es liegt in dieser reinlichen Scheidung eine unleugbare Stärke des Schellingschen Systems, zugleich aber ist sie auch seine Achillesferse. Es ließe sich sehr wohl nachweisen, und wir haben oben bereits darauf hingedeutet, wie in dieser scharfen Betonung der ideellen Natur der Philosophie gegenüber der Realität der Kunst, die letztere bei Schellings doch immerhin rationaler Einstellung mit ihren Ansprüchen leicht zu kurz kommen konnte. Am nachteiligsten muß sich dies dem Problem des Religiösen gegenüber erweisen, in dem durch allzu einseitige theoretische Interessiertheit das Moment des Schöpferischen vernachlässigt, resp. ganz verdrängt wird und damit

jener bereits erwähnten, vor allem in Schellings letzter Phase hervorgetretenen mystischen Wendung Tor und Tür geöffnet wird, welche die im Zentrum der romantischen Philosophie stehende und von Haus aus keineswegs bloß passive „intellektuelle Anschauung" zur „Offenbarung" stempelte und damit die Philosophie dann im religiösen Mystizismus versanden ließ. Schellings Vorliebe für das Johannis-Evangelium und seine erträumte „Johanniskirche der Zukunft", sind ebenso wie die der Romantik überhaupt eigene Neigung zum Katholizismus zutiefst in diesen systematischen Gründen verankert.

Und hier ist denn auch der Punkt, wo Bergson mit Schelling nicht mehr Hand in Hand geht. Er hat, obwohl er dem nirgends in seinen Schriften besonders Ausdruck verleiht, diese wesentlich rationalistische Gefahr wohl, wenn nicht klar gesehen, so doch zum mindesten gefühlt und zu vermeiden gesucht. Um jener passiven Deutung vorzubeugen, betont er gerade in der Intuition vor allem einen intellektuellen Willensakt, der in seinem modalen Charakter schließlich von dem der Kunst in keiner Weise mehr unterschieden werden kann. Die Metaphysik ist keine Wissenschaft mehr, sondern nur noch ein rein dynamisches Erleben, bei dem der Akzent durchaus auf dem Ausüben liegt, auf der Betätigung als solcher. Hier wird am eindeutigsten klar, wie ganz anders Bergsons Haltung ist gegenüber derjenigen Schellings. Während jener glaubt einseitig spontan-aktiv der Unmittelbarkeit des Ueberrationalen teilhaftig zu werden, in es einzugehen, steht dieser ihm passiv, rezeptiv, gegenüber. Hatte bei Schelling der Nachhall von Fichtes Wissenschaftslehre den Aktivismus zu vereiteln gewußt, so vollzieht dagegen Bergson schließlich die vollkommene Absage an die Wissenschaft. Es muß bei dieser grundsätzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen Einstellungen eine direkte Beeinflussung Bergsons durch Schelling also zum mindesten zweifelhaft erscheinen. Die Orientierung an der Kunst jedenfalls kann als zwingender Beweisgrund für eine Abhängigkeit gerade von Schelling um so weniger gelten, als wir von Bergsons persönlichem Lehrer Ravaisson wissen, daß er selbst Konservator des Louvre und ausübender Künstler gewesen. Wem dieser historische Hinweis nicht genügen will, der muß sich zum mindesten von den sachlichen Argumenten überzeugen lassen, daß hier in der Tat von einer direkten Abhängigkeit Bergsons von Schelling kaum noch die Rede sein kann. Für Schelling war es doch nur die Kunstanschauung, eher als etwa der eigentliche Akt des künstlerischen Schaffens, der ihm im Brennpunkt des Interesses stand. Gerade aber dieser Aktivismus ist ja der eigentlich hervorstechendste Zug an der Philosophie Bergsons, die so ihrer ganzen

Anlage nach eigentlich zu einer Theorie der Kunst ebenso wenig wie zu einer solchen der Natur gelangen darf.

Man wird hier nun freilich einwenden, daß auch bei Bergson sich ja eine ausgesprochene Naturspekulation vorfinde, ja, daß sie, was noch mehr zu sein scheint, auffällige Aehnlichkeiten mit derjenigen Schellings aufzuweisen habe. Was das Faktum der Naturspekulation bei Bergson anbelangt, so muß demgegenüber betont werden, daß sie bei dem letzteren keineswegs die natürliche Folge des Ausgangspunktes ist, wie etwa bei Schelling, sondern der ganzen Anlage nach als ein unorganisch aufgepflanztes Reis erscheint. Die Erweiterung dieser anfänglich nur auf dem monadologisch abgeschlossenen Gesichtskreis des „Erlebens" beschränkte Metaphysik auf die doch jedenfalls objektive Gültigkeit beanspruchende Perspektive der Naturphilosophie entbehrt zum mindesten tiefere Begründung. Es soll hier gar nichts entschieden werden über die Notwendigkeit und den Wert der Naturspekulation resp. Philosophie an sich. Es soll nur hervorgehen, daß und inwiefern eine solche aus der Grundtendenz Bergsonschen Philosophierens organisch nicht herauszuwachsen vermag. Den Berechtigungsnachweis für die Erweiterung des ursprünglich psychologischen zum kosmologischen Schauplatz seiner Metaphysik bleibt Bergson schuldig. Hier ist ein Riß in seiner Philosophie. Wenn man so ausgesprochen, wie Bergson es tut, die Metaphysik sich klammern läßt an die Unsagbarkeit — denn anders als rationaliter ist nichts auszusagen — gelebten Lebens, dann kann keine Brücke führen von der unmittelbar gelebten Zeitlichkeit der durée zum spekulativ-objektivierten „Begriff" des élan vital, aus dem dann rückläufig die erst vertretene Unbegreiflichkeit des intuitiv Erlebten doch wieder irgendwie „gedeutet" und begriffen werden soll. So weist die Grundstruktur der Bergsonschen Metaphysik in der Tat eine tiefgehende Zwiesspältigkeit auf, nicht sowohl dadurch, daß er den engen Rahmen des Rationalen sprengt, als vielmehr dadurch, daß er das Irrationale aus seinem korrelativen Verhältnis zum Rationalen herauslöst und es verabsolutiert. In diesem Hinausschießen über das Ziel deckt er seinerseits Aporien auf, die Schelling selbst bis zur letzten Klarheit nicht bloßzulegen vermochte, weil dieser gerade in seiner Metaphysik prinzipiell über eine wesentlich theoretische Einstellung nie hinausgegangen ist. Seine grundsätzliche Ueberzeugung war es — und darin lag überhaupt nur die logische Möglichkeit seiner Naturspekulation —, daß das Transzendente eben nur irrational sei, d. h. das Ueberrationale sich doch mit den Mitteln des Rationalen irgendwie symbolhaft müsse fassen lassen. Aber Bergson geht hierin einen bedeutenden Schritt weiter. Er verzichtet dem Transzendenten gegenüber auf

jede Symbolhaftigkeit, will gleichsam in das „Herz des Gegenstandes“ stoßen, wie er sich ausdrückt, glaubt das Wesen des Absoluten unmittelbar zu erschöpfen, in der „inneren Spannung“ des Aktes den Pulsschlag der Wirklichkeit an sich selbst zu erleben. Als Akt, als Leben, ist dieses Erfassen, Erleben aber eben nach ihm vollkommen atheoretisch; seiner Meinung nach folgt daraus — und hierin liegt die Uebersteigerung ins andere Extrem — nun eben der vollkommene Verzicht auf die Mittel der ratio im Gesichtskreis der Metaphysik. Und doch soll die letztere dann auch wieder nicht bloßer Akt, bloßes Tätigsein bedeuten, sondern auch ein Wissen von . . ., eine Wissenschaft, die indessen, wie er sagt, „ohne Symbole“ auskommen will. (!?) So schwankt, in ihren Konsequenzen auf die Spitze getrieben, diese Philosophie dem letzten, höchsten Problem des Absoluten gegenüber dann doch in der Qual der Wahl zwischen Rationalem und Unrationalem, zwischen Denken und Handeln, System und systemloser, freier, d. h. hier aber willkürlicher Betätigung hin und her, in der Bedrängnis der Probleme gezwungen, bald zu dem einen, bald zu dem anderen zu greifen, ohne daß aber beide Behandlungsweisen durch irgend welche innere Notwendigkeit aneinander gebunden wären. Schelling, der den endgültigen Bruch mit dem Rationalen nie ins Auge gefaßt, weil sein ganzer Grundgedanke einzig und allein in der korrelativen Wechselbedingtheit von Rational und Unrational ja wurzelte, hat sich vor solches Dilemma nicht gestellt gesehen. Bei Bergson indessen, der nicht wie jener in der Korrelation selbst, sondern in einem der beiden Gegenglieder seine Stellung zu nehmen sucht, wird aus dem „sowohl — als auch“ ein „entweder — oder“, in dessen offensichtlichen Widersprüchen er sich schließlich verfangen muß. So bleibt ihm eine letzte Einheit versagt. Im Motiv der „Schöpfung“ glaubten wir eine solche sehen zu müssen. Weil er das Aktmoment des Erlebens vereinseitlicht, kann Bergson zu dieser höchsten Einheit nicht vordringen, die Akt und Denken in eins verschmilzt. Was er „schöpferisch“ nennt, ist nur amorphes Handeln, vitale Aktivität. Von hier aus verneint er das Denken der ratio, die er dann doch wieder braucht, um überhaupt zu deuten, d. h. zu philosophieren. So stehen bei Bergson zunächst Erlebnismetaphysik und Naturspekulation völlig unorganisch nebeneinander, eine von der anderen durch eine tiefe Kluft getrennt.

Aber wenn wir nun aus der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen Einstellungen, resp. Ausgangspunkte glauben, eine direkte Verwandtschaft zwischen Schelling und Bergson nicht annehmen zu sollen, so ist doch dies Problem noch keineswegs erschöpft. Die Naturspekulation — ob konsequent oder nicht — ist

nun einmal da und nimmt also solche den — man kann wohl sagen — weitaus umfassendsten Teil seiner literarischen Produktion bei Bergson ein. Während er sich, was die Erlebnismetaphysik anbelangt, sehr wohl bewußt gewesen ist, daß er hier in der Tat nichts weiter leisten konnte, als etwa eine „Einführung", eine Art Hinführung zu geben, da er ja doch die Tat, den Akt der Intuition selbst nicht zu geben vermag, versucht er in den übrigen Schriften eine weitläufige Interpretation der Wirklichkeit dennoch vorzunehmen. Und diese Interpretationsversuche zeigen nun allerdings eine z. T. überraschende Aehnlichkeit mit demjenigen, was Schelling in seiner Naturphilosophie übernommen hat. Keineswegs sind diese Einstimmigkeiten etwa nur solche, die sich aus der Gleichartigkeit der Frontstellung, d. h. hier also der Gegnerschaft gegen den Rationalismus, gleichsam a priori ergeben müßten. Bis in die Einzelheiten hinein geht diese Uebereinstimmung. Nicht nur, daß im allgemeinen bei aller Neigung für die Orientierung an der empirischen Gegebenheit durch das Rekurrieren auf den Begriff des „Unbewußten" einer gewissen Phantastik der Spekulation Vorschub geleistet wird (—in dieser Richtung liegen auch die Fäden, die Bergson mit Schopenhauer und E. v. Hartmann verbinden —); in der Stellung zum Kunstproblem, in der Auffassung des Menschen, in dem ganzen Dynamismus, aus dem heraus die Natur verstanden wird, sieht sich Bergson zu Formulierungen geführt, die sich mit denjenigen Schellings vollkommen decken. Es seit hier nur z. B. nochmals daran erinnert, wie die Materie, die für Schelling „erloschene Intelligenz" darstellt, von Bergson als Rückstand des Lebensprozesses gedeutet wird, als die von einer aufschießenden Rakete herabfallenden erloschenen Funkenkörper. Aehnliche Parallelen ließen sich in Menge aufführen. Ihre Aufzählung möge uns hier, wo es sich lediglich um den allgemeinen Habitus, die Grundstruktur der Bergsonschen Metaphysik handelt, erspart bleiben. Ihre speziellere Darlegung würde eine umfassendere Ausführung der Bergsonschen sowohl wie der Schellingschen Naturspekulation bedingen, eine Aufgabe, die in der Fülle inhaltlicher Einzelheiten weit über den Rahmen unseres Themas hinausliegen würde. Wir halten uns hier vorwiegend an die Tatsache dieser Uebereinstimmung, die als solche ein Problem für sich bildet.

Wie ist sie zu erklären? Es ist bei ihrer Auffälligkeit gewiß kaum anzunehmen, daß hier ein zufälliger Parallelismus der Gedankengänge vorliegen könne. Das ist, wie wir darzutun versuchten, um so weniger wahrscheinlich, als ja Bergson für seinen Teil wenigstens bei konsequenter Durchführung seiner nicht bloß auf das Verstehen, sondern vor allem auf die unmittelbare Betäti-

gung des Lebens abzielenden Tendenz zu einer Naturspekulation als solcher im Grunde genommen gar nicht hätte kommen können. Wir glaubten denn auch aus diesem Grunde der Divergenz beider Grundstellungen eine direkte Abhängigkeit Bergsons von Schelling ablehnen zu dürfen. Und doch verlangt diese eigenartige Tatsache eine Erklärung. Sollte hier etwa — dieser einzige Ausweg bleibt uns noch — eine indirekte Beeinflussung vorliegen? Es muß hier gleich betont werden, daß wir in Bezug auf diese Frage in Bergsons Schriften selbst keinerlei Hinweise aufzufinden vermögen. Er hat sich jedenfalls bislang in Bezug auf seine philosophischen Ahnen einer Schweigsamkeit beflissen, die ihm wohl schon von mancher Seite einen Vorwurf eingetragen haben mag. Versuche, die in einzelnen Abhandlungen verstreut, in Bezug auf diesen Punkt gemacht worden sind, gehen über den Rahmen tastender Andeutungen nicht hinaus. Bergson selbst hat sich nie zu ihnen geäußert. Und doch ist er sich seiner philosophischen Abkunft sehr wohl bewußt. Ich erinnere mich aus meinem Besuch Bergsonscher Vorlesungen allerdings nur einer einzigen Aeußerung aus dem Munde des Philosophen, die hier in eine bestimmte Richtung wies. Es war ein kurzer auf keinen bestimmten Namen weiter spezifizierter Hinweis auf die deutschen Romantiker. Jedenfalls zeigte er, daß der in seinen historischen Bemerkungen überhaupt sehr sparsame und zurückhaltende Denker über diesen Punkt völlige Klarheit besaß. Wir wollen versuchen diese Spur aufzunehmen. Das Problem ist also, einen Denker der Romantik aufzuweisen, der zwischen Schelling und Bergson der Mittler hat sein können.

Wir suchen dabei nach einem Denker, der in der Grundsturktur seiner Philosophie derjenigen Bergsons möglichst nahe kommen soll, sodaß zum mindesten auch die Zwiespältigkeit der Bergsonschen Metaphysik von da aus dem Verständnis näher gebracht werden kann. Denn der offensichtliche Widerspruch, der in dieser seiner Metaphysik zutage tritt und die Einheitlichkeit seines Weltbildes endgültig zunichte machen muß, macht uns die Ueberzeugung schwer, wenn nicht unmöglich, daß die Bergsonsche Philosophie ein Werk aus einem Guß, das organisch gewachsene Ganze einer durch und durch originalen Schöpfung sein könne. Unsere Vermutung, daß hier Anlehnung und Entlehnung vorliegen dürfte, muß bestärkt werden, wenn wir im Rahmen der Romantik auf ein Weltbild stoßen, das in der Eigenart seiner Beschaffenheit mit demjenigen Bergsons in der Tat eine außerordentliche Aehnlichkeit aufzuweisen hat. Nicht nur, daß es etwa bloß Schellings Naturspekulation in sich aufgenommen hätte, ohne welche es gar nicht denkbar wäre, betont es, über Schelling hinausgehend, das Aktivitäts-

moment in einer, für die Romantik einzigartigen, Ausprägung, sodaß hier auch der Bergsonsche Aktivismus sehr wohl ein Vorbild für sich hat sehen können. Und wenn wir sahen, wie in Bergsons philosophischer Schulung psychologisch der Boden vorbereitet wurde für die Ueberschätzung des Erlebnismomentes, so mag diese Neigung an dem erwähnten Weltbilde ihre systematische Bestätigung gesehen haben. Der Denker, den wir hier im Auge haben, ist Novalis. In seiner Philosophie die Aporien der Bergsonschen Metaphysik in nuce zu entdecken und aufzuweisen, kann für denjenigen keine Schwierigkeit bedeuten, der sich einmal einen Ueberblick über die „Fragmente" verschafft hat.

Wir versuchen hier in kurzer Zusammenfassung einen solchen Ueberblick zu geben und werden dabei denselben Ductus beobachten, den wir bereits der Betrachtung Bergsons zu Grunde gelegt haben. Uebereinstimmung und Unterschied werden hierdurch gleicherweise besser in die Erscheinung treten. Wir werden also zunächst darzutun haben, wie auch Novalis in Opposition gegen den Rationalismus versucht, einen Standpunkt einzunehmen, der ihn die Aporien des extrem Logischen gleicherweise vermeiden läßt, wie diejenigen des einseitig Empirischen. Wie dann weiterhin im Laufe der systematischen Durchbildung sich immer mehr zwei Typen der Metaphysik herausstellen, bis dann schließlich auch bei ihm zuletzt Erlebnismetaphysik und Naturspekulation einander schroff gegenüberstehen. Nur muß allerdings hervorgehoben werden, daß bei Novalis, der immerfort betont, daß das Rationale zugleich das Aktive, das Aktive zugleich das Rationale sei, eine eigentliche Wissenschaftsfeindlichkeit sich nicht ergeben kann, wie bei Bergson, der sich schließlich nach vorangegangenem Hin- und Herschwanken ganz auf die Seite der reinen actio schlägt. So kommt es denn auch, daß bei Novalis das schroffe Gegenüberstehen von Rationalem und Unrationalem durchaus den Charakter korrelativer Wechselbedingtheit bewahrt und somit in der Korrelation die Einheit der Zwei gewährleistet bleibt; während eben Bergson, der die Dualität willkürlich durchbricht zu Gunsten eines ihrer Glieder sich in den Netzen der Antinomien verstricken und zu Fall kommen muß. So wird, was bei Novalis letzte, höchste Einheit ist, bei Bergson unlösbarer Widerspruch.

Novalis verwahrt sich gegen die einseitige Akzentuierung der logisch-idealen Sphäre, die in Fichtes Ausgangsstellung begründet lag. Schon in seinem anfänglich noch unbestreitbaren Befangensein in der Wissenschaftslehre von 1794 hatte er, stärker als Fichte es getan, immer und immer wieder die Selbständigkeit des Nicht-Ich herausgehoben und zu betonen gewußt. „Fichte ist der Bearbeiter der Kantischen Kritik, der zweite Kant, das höhere Organ,

insofern Kant das niedere Organ ist. In wieweit ist er dies vollkommen? Er setzt die Leser da nieder, wo sie Kant aufnimmt. Seine Wissenschaftslehre ist also die Philosophie der Kritik, ihre Einleitung, ihr reiner Teil. Sie enthält die Grundsätze der Kritik. Aber meinem Bedünken nach fehlt ihr viel zu diesem ihrem Ideal. Sie begreift nur einen Teil der Philosophie der Kritik und ist so unvollständig wie die Kritik selbst. . . . . . Hat Fichte nicht zu willkürlich alles ins Ich hineingelegt? Mit welcher Befugnis? Kann ein Ich sich als Ich setzen ohne ein anderes Ich oder Nicht-Ich?" (Novalis Werke III 155.) Novalis sieht in Fichte schließlich nur noch die Einseitigkeit des Theoretikers, der über die Sphäre der ratio und ihrer lediglich quantitativen Bestimmungsart sich nicht zu erheben vermag: „Fichtens Ich ist ein Robinson, eine wissenschaftliche Fiktion zur Erleichterung der Darstellung und Entwickelung der Wissenschaftslehre . . . jeder Begriff ist ein Ich. Ich ist ein allgemeines Gedankenmolekül." Und endlich: „die Hypostase versteht Fichte nicht und darum fehlt ihm die andere Hälfte des schaffenden Geistes". So fordert Novalis zum Ich ein Correlat, das dann mit dem Ich zu einer letzten, höchsten Einheit zusammenschmilzt: „Die Handlung, daß das Ich sich als Ich setzt, muß mit der Antithese eines unabhängigen Nicht-Ich und der Beziehung auf eine sie umschließende Sphäre verknüpft sein. Diese Sphäre kann man Gott und Ich nennen." (W. III, S. 155.) Wir nähern uns hier durchaus der Intersubjektivität des „absoluten Ich" von Schelling. Novalis hält jetzt sozusagen die Mitte zwischen dem reinen Ich und dem Nicht-Ich. Er rückt ab von der transzendentalen Einheit der Apperzeption, ohne aber deshalb der empirischen Zufälligkeit des Einzelobjekts restlos anheimzufallen. Dieses Ich ist bei Novalis gleichsam eine Mischung jener zwei äußersten Extreme, eine Einheit, ein Einssein, eine Konkretion im wörtlichsten Sinne vom Individuellen und Ueberindividuellen, von denen dieses wie jenes für sich genommen nur einseitige Gesichtspunkte, Abstraktionen sein können. Es ist eine Art schwebendes Geborgensein zwischen den Polen, ein Beisichsein im Nullpunkt absoluter Ruhe. „Null ist die positive Nichtbestimmung, unendlich die negative Bestimmung überhaupt, x oder der Name ebenfalls negative Bestimmung überhaupt." (Fragment 552.) Und daran anknüpfend bemerkt Novalis (W. III, F. 853): „Erläuterung des Begriffs von Polarität wird hier am rechten Ort sein. Polarität entsteht durch Zersetzung eines Grads in seine Elemente. Hier tritt Quantität und Qualität auseinander. Die Merkmale des Grads treten positiv und negativ gegeneinander. Polarität ist eine Unvollkommenheit — es soll keine Polarität einst sein. Sie tritt ins System ein, ehe es vollkommen ist. Wenigstens

wird sie einst nur Mittel, nur transitorisch sein dürfen. Bei der Polarität entsteht eine Trennung des notwendig Verbundenen, eine Feindseligkeit, gegenseitiger Aufhebung und Beschränkung. Es ist ein antinomischer Zusammenhang, der Satz des Widerspruches regiert, status naturalis polaris est bellum omnium contra omnes. Hier entsteht das Nichts = 0. Ist in diesem Kriege ein unpolarisches Wesen, so bleibt dies allein übrig. Das übrige vernichtet oder bindet sich untereinander, und es erscheint nichts, i. e. nichts Gemeinschaftliches, denn nur die Seele oder der Geist kann erscheinen, mithin alles Erscheinen ist ein gemeinschaftliches, ein Beseeltes." — Auch hier wird eine gewisse Unzulänglichkeit des Verstandesdenkens anerkannt, das für sich allein eben nicht zur letzten höchsten Einheit, die eine Wieder-Einheit ist, führen kann, vielmehr zu diesem Ende eines Komplementes bedarf: „Sollte es sich bestätigen, heißt es W. III, F. 1095, daß der Satz des Widerspruchs der Grundsatz des Denkvermögens, der oberste der Logik sei, so wäre dies nur eine Indikation, daß wir mit der Logik allein nicht viel ausrichten können, daß das Denkvermögen allein keinen großen Nutzen gewähre, sondern, daß wir noch ein anderes Vermögen und seine Theorie aufsuchen müßten, die, als dem Denkvermögen und der Logik entgegengesetzt und allein ebenso nutzlos als diese, in Verbindung mit diesem gesetzt werden müßten, um daraus ein zusammengesetztes Vermögen und zusammengesetzte, sich gegenseitig komplettierende Theorien und Handlungen und Resultate zu erlangen." Nun löst sich für Novalis der Widerstreit von Natur und Freiheit, mühelos geht die Zweiheit von Setzen und Sein wieder auf in diesem Dritten, „Zweck und Grund sind eins — nur jener heraus, dieser hinein gesehen. Anfang und Ende sind eins." (W. III, Fr. 1094.) Wir sehen wie erst durch die Spaltung hindurch die Einheit als Wiedereinheit erreicht wird, für die die Spaltung der unumgängliche Durchgang ist. Erst eine Philosophie, welche die zwei Momente dieser Spaltung gleicherweise in einer letzten höchsten Einheit umspannt, erscheint Novalis als die wahre Philosophie. Im Lichte dieses, wie er es nennt, Synkritizismus überblickt er die Gesamtheit aller Systeme in ihren Mängeln und Einseitigkeiten. „Eine Art von einseitigen Urteilen begreift der Idealismus, die andere der Realismus. Die synthetischen Urteile begreift der Kritizismus. . . Der Synkritizismus ist das Höchste. Es gibt einen realen und idealen Kritizismus. Dieser wird durch Synkritizismus vereinigt." (W. III, F. 840.) Alle anderen Philosophien erscheinen von hier aus als einseitige Deformierungen, dieses — wenn der Ausdruck gestattet ist — Ur-Systems. „Man ist, fährt Novalis einige Fragmente weiter fort, in der Philosophie wie in der Naturwissenschaft bisher immer von einzelnen Kriterien

ausgegangen. Man hat nur einseitige Systemreihen konstruiert, indem ein einzelnes Merkmal gleichsam eine logische Einheit ist, und so bekam man jenachdem das Merkmal zählbar oder vergleichbar war (gradual) eine arithmetische oder graduale (geometrische) Systemreihe. Manche haben wohl mehrere Kriterien ohne Kritik gewählt und daher ein konfuses System erhalten. Eine Kritik der philosophischen Kriterien ist also von der äußersten Wichtigkeit für die Philosophie, wie eine Kritik der naturhistorischen Kriterien für die Naturgeschichte. Kant hat erstere zu liefern gesucht." (W. III, S, 843.) Es ist dies grundsätzlich keine andere Einsteilung als diejenige Bergsons. Wenn dieser in seiner „Einführung in die Metaphysik" nach einer längeren Auseinandersetzung über die Methode des Rationalismus und Empirismus resumiert: „Ich sehe hier zwischen dem Empirismus und Rationalismus nur diesen einen Unterschied, daß der erstere, indem er die Einheit des Ich gewissermaßen in den Zwischenräumen der psychologischen Zustände sucht, dahin geführt wird, die Zwischenräume mit anderen Zuständen zuzuschütten, und so immer endlos weiter, sodaß das Ich in ein sich immer weiter verkleinerndes Intervall eingeengt, in dem Maße zum Nullpunkt hinstrebt, in dem die Analyse weiter getrieben wird — während der Rationalismus, indem er aus dem Ich den Ort macht, wo die Zustände wohnen, sieh einem leeren Raum gegenübersieht, den man aus keinem Grunde hier mehr als dort aufhören zu lassen berechtigt ist, der jede der Grenzen überschreitet, die man ihm succesive anzuweisen sucht, der immerfort an Ausdehnung zunimmt und nicht mehr im Nullpunkte, sondern im Unendlichen sich zu verlieren droht." (Metaphys., S. 21/22.) Und wie dort Novalis in seinem Synkritizismus, so sucht Bergson hier in seinem Intuitionismus einen Weg, um die Aporien des Rationalen wie des Unrationalen zu vermeiden, indem er beide Gegensätze in einem höheren, Dritten aufzuheben sucht. Wir werden noch zu zeigen haben, wie bei Novalis dieses Dritte, das „magische" Ich den Keim des Aktivismus in sich trägt, dem Bergson in der „Spannung" seiner durée schließlich anheimfällt. Doch vorerst möge ein Blick verstattet sein auf die Methode, die beide Denker, Novalis ebensowohl wie Bergson, für ihre Philosophie in Anspruch nehmen möchten. Beide sind sich darüber klar, daß gemäß der Eigenart ihrer Einstellung von einem endlichen, abgeschlossenen System bei ihnen nicht die Rede sein kann. „Das Universalsystem der Philosophie, sagt Novalis, muß die Zeit sein, ein unendlicher Faden, an dem man durch unendliche Bestimmungen laufen kann. Es muß ein System der mannigfachsten Einheit der unendlichen Erweiterung, Kompaß der Freiheit sein; weder formales noch materiales System. (Wir müssen die Dichotomie

überall aufsuchen) . . . Materiale Systeme bleiben . . . immer materiale Systeme, mithin nur ästhetische Kompositionen; dies muß aber reine Philosophie nicht sein. Sie enthält nur Gesetze des Orientierens, und gar keinen Inhalt oder dessen Form im gewöhnlichsten Sinne. . . . .“ So ist denn wahre Philosophie nur diejenige, die sich weder einseitig am Rationalen noch am Unrationalen orientiert, sondern das Absolute, das die Einheit Beider ist, in der Wirklichkeit gleichsam in flagranti stets von neuem wieder zu erfassen sucht, in diesem Sinne selbst nie zum Abschluß kommend, weil sie dem starren Dogmatismus des „Begreifens“ weder in der Thesis noch der Antithesis sich ausliefern darf, sondern stets die Mitte halten muß, in der die schlichte Hinnahme der Antinomie als solcher ihre Haltung bestimmt. Hier kann also auch nichts mehr erklärt, nichts mehr abgeleitet werden. Hier ist nur das Faktum der Polarität aufzuweisen, die einfache Tatsache, daß eines nicht ohne das andere sein kann, und daß beide zusammen erst das Wirkliche konstituieren. Und wie für Novalis Körper und Seele nur willkürliche Verabsolutierungen zu sein scheinen, die erst in ihrer innigen und endgültigen Verschmelzung die wahre Realität ausmachen, so glaubt er auch in der Vereinigung von Physiologie und Psychologie erst die echte Philosophie gefunden zu haben. Die Mitte als die eigentliche Konkretion im wörtlichsten Sinne der beiden Gegenpole ist das Feld seiner Philosophie: „Die wahre Philosophie“, sagt er, „ist durchaus realistischer Idealism.“ (W. II, S. 182.) „Der Körper soll Seele, die Seele Körper werden, eins durch das andere — dadurch gewinnen beide . . . . dann schiene mir Psychologie und Physiologie vollkommen eins zu sein und die Seele nichts als Prinzip des Systems, Substanz zu sein.“ (W. III, S. 84.) Dieser Zustand ihres Einsseins ist allein die wahre Realität, deren Beschreibung Novalis als die Aufgabe seiner „realen Psychologie“ erkannt wissen wollte; ja diese reale Psychologie wird ihm zum Ideal der Philosophie überhaupt. Die höchste Philosophie kann nichts konstruieren, sie kann zuletzt nichts als beschreiben: „Warum Universalphilosophie kein positives System sein kann? Sie kann nichts als die Form der vollständigen Tätigkeit des Geistes bei einer Bestimmung enthalten.“ (W. III, S. 158.) In ihr erscheint Novalis die „Systemlosigkeit in ein System gebracht zu sein. Nur ein solches System kann die Fehler des Systems vermeiden und weder der Ungerechtigkeit noch der Anarchie beziehen werden“. Und scharf umreißt er Aufgabe und Methode dieser beschreibenden Philosophie, wenn er ausführt: „Der Formations- (Lebensprozeß) unserer Vorstellungen dürfte wohl der Gegenstand der Beobachtung und des Nachdenkens des philosophischen Klassifikators und Systematikers sein, wie auf eine

analoge Weise der Lebensprozeß der naturhistorischen Gegenstände das Phänomen des Naturhistorikers". (W. III, Fr. 843.) Am Phänomen der lebendigen Psyche findet diese Philosophie ihren Gegenstand. So scheint sie in der Tat der Wirklichkeit des Lebens aufs engste sich anzuschmiegen; sie scheint „wahrer Empirismus" zu sein in jenem Sinne, den Bergson im Auge hat, wenn er in seiner Metaphysik ausführt: „Ein wahrer Empirismus . . . . ist ein solcher, der darauf ausgeht das Original selbst so nahe wie möglich heranzuziehen, sein Leben zu ergründen und durch eine Art intellektueller Auskultation seine Seele pochen zu fühlen; und dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik". (M. S. 22.)

Aber, und hier vollzieht sich der Umschwung nach der Gegenseite, ist in dieser Metaphysik nicht jede Distanz der Wissenschaft zu ihrem Objekt völlig aufgehoben? Bergson vollzieht den Bruch radikal, indem er die Metaphysik alles rational-Symbolhaften überhaupt zu entheben sucht. Novalis aber ist für solchen Radikalismus doch zu vorsichtig. Allerdings erkennt auch er, daß hier die Metaphysik aus dem engen Rahmen bloßen theoretischen Zusehens hinaustretend nur durch die unmittelbare Teilhabe am Leben selbst ihr „Verstehen" betätigen kann. Aber er bleibt sich stets bewußt, daß der Akt der Teilhabe immer ein Akt des Denkens ist; während Bergson die ratio schließlich ganz über Bord werfen möchte, sieht Novalis die volle Wirklichkeit gerade nur in der Korrelation der zwei Gegenpole des Rationalen und Unrationalen. „Unser Denken", sagt er ausdrücklich, „war bisher entweder bloß mechanisch, diskursiv, atomistisch, oder bloß intuitiv, dynamisch. Ist jetzt etwa die Zeit der Vereinigung gekommen?" (W. S. 171.) Und wenn er manchmal den Akt stärker betonen zu müssen glaubt, so geschieht es nur gegen den Rationalismus, der entgegen der Wirklichkeitsfreude des Romantikers glaubte alles in die reine Form verabsolutieren zu können. Für Novalis sollte eben das Denken mehr als „reines" Denken, sollte es aktives, handelndes Denken, sollte es Wissenschaft, „tätige Wissenschaft" sein. So wurde ihm seine Psychologie zunächst zu einer „Diätetik" der Seele, seine Metaphysik zu einer Dynamik. „Benutzung der seelenvollsten Stunden, bemerkt er für die Psychologie, zur Sammlung von Einsichten in die Körperwissenschaft; Benutzung der gesündesten Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Seelenwelt. Oder man benutze die seelenvollen Stunden zur Bildung und Animation des Körpers und die gesunden Stunden zur Bildung und Korporation der Seele. Dadurch werden die seelenvollen Stunden allmählich fruchtbarer und umgekehrt, die gesunden, körpervollen Stunden ebenfalls häufiger und fruchtbarer. (Bei körperlichen Bewegungen und Arbeiten beobachte man die Seele und bei inneren Gemütsbewegungen

und -Tätigkeiten den Körper): Einfluß dieser Bemerkung auf Diätetik.“ (W. III, S. 329.) Und in demselben Sinne einer Vereinigung beider Gegenpole führt Novalis für die Metaphysik aus: „Die Metaphysik ist die reine Dynamik des Denkens. Die Logik beschäftigt sich bloß mit dem toten Körper der Denklehre. Die Metaphysik handelt von den ursprünglichen Denkkräften. Sie beschäftigt sich mit der bloßen Seele der Denklehre. Die metaphysischen Begriffe verhalten sich zueinander wie Gedanken ohne Worte. Oft wundert man sich über die beharrliche Unvollendung beider Wissenschaften. Jede trieb ihr Wesen für sich und überall fehlte es. Es wollte nie recht in jeder passen. Gleich von Anfang suchte man sie zu vereinigen, da alles in ihnen auf Verwandtschaft deutete. Aber jeder Versuch mißlang, da eine von beiden immer litt dabei und ihren wesentlichen Charakter einbüßte. Es blieb bei metaphysischer Logik und logischer Metaphysik, aber keine war was sie sein sollte. Der Physiologie und Psychologie, der Mechanik und Chymie gings nicht besser. In der letzten Hälfte des Jahrhunderts entstand hier eine neue heftigere Entzündung als je — die feindlichen Massen türmten sich stärker als seither gegeneinander auf, die Gährung war übermäßig, es erfolgten mächtige Explosionen. Jetzt behaupten einige, es habe sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung ereignet, es sei ein Keim der Vereinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles zu einer unteilbaren Gestalt assimilieren würde. Dieses Prinzip des ewigen Friedens dringe unwiderstehlich nach allen Seiten, und bald werde nur eine Wissenschaft und ein Geist, wie ein Prophet und ein Gott sein.“ (W. II, S. 172.) Aber wenn Novalis, wie wir hier sehen, zunächst bei aller Betonung des Unrationalen, Aktiven doch immer zugleich das rationale Moment hervorhebt, um damit letzten Endes immer wieder den Charakter einer Wissenschaft für seine Metaphysik gewahrt zu wissen, so muß doch zugegeben werden, daß in Bezug auf diese Aequivalenz von Rational und Unrational auch seine Haltung Schwankungen unterliegt, die einer aktivistischen Ausdeutung sehr wohl Vorschub leisten konnten. Schon das, was Novalis unter „tätiger Wissenschaft“ verstand, war ja etwas grundsätzlich anderes als ein bloßes Abzwecken auf Begriffe, bezw. Begreifen. Hier lag in der Tat bereits der Akzent auf der Tätigkeit und die Begriffe als solche traten dabei mehr oder weniger in den Hintergrund, wurden als Resultate gleichsam belanglos, waren nur die Blüten, die ein innerer Lebensdrang trieb, erstarren ließ und schließlich abwarf. Nicht in der erstarrten Form fertiger Erkenntnisse, sondern nur in dem Vorgang, in dem Prozeß des Erkennens pulste ja das Leben. Im Akt liegt der Lebensnerv der Schöpfung. So verschiebt sich der Charakter der Metaphysik bei Novalis fast unmerklich. Und wäh-

rend ihm vorher das wahrhaft Reale nur die coiincidentia oppositorum war, macht sich mehr und mehr ein Ueberwiegen des Momentes der Betätigung fühlbar, indem die Metaphysik schließlich sich zur Kunst wandelt, zur Kunst, wieder eins zu sein mit dem Leben, im Akt der Schöpfung sich vom Leben selbst durchströmen zu lassen.

Hier liegt die Beziehung zwischen Bergson und Novalis offen zu Tage im Erlebnischarakter ihrer beiderseitigen Metaphysik. Es ist eigenartig, daß in der ganzen Bergsonliteratur diese auffällige Verwandtschaft noch kaum eines Wortes, geschweige denn einer eingehenderen Untersuchung gewürdigt worden ist. Allerdings mag hierzu der Umstand nicht wenig beitragen, daß man bislang den vielleicht merkwürdigsten Denker der Romantik nur allzusehr in jenem sehr einseitigen, um nicht zu sagen falschen Lichte, gesehen hat, in welchem ihn uns Diltheys Darstellung vorgeführt: „Novalis, heißt es in „Erlebnis und Dichtung", zeigt uns alle Dinge in einem ihm eigenen Lichte. Indem wir nur seinen Namen uns zurückrufen, so umfängt uns die Welt, wie sie ihm erschien, wie ein abendstilles Tal einen Wanderer, der mit den letzten Strahlen der Sonne vom Gebirge hinabsteigt: stille, warme Luft ringsum; in weißem, mattem Glanze steht an dem noch bläulichen Himmel der Mond: traulich umschließen uns die Berge, aber sie engen uns nicht ein: keinGedanke kommt uns, daß jenseits ihre Pfade nach unruhigen Städten und Ländern laufen." (E. u. D., S. 268.) Kaum, daß diese elegische Schilderung zutreffen kann, auf die Periode die im Zeichen der „Hymnen der Nacht" steht; völlig unzutreffend aber muß sie genannt werden für den Novalis, der nach 1798 in strenger geistiger Selbstdisziplin, die noch unterstützt wurde von dem durch seine Berufsarbeit bedingten wohltätigen Kontakt mit der Außenwelt, die Lebenskraft in einem so erhöhten Maße wiederfand, daß man den Eindruck gewinnt, dieser elementare Geist habe seine nur allzukurze Lebensdauer durch eine erhöhte Intensität, um nicht zu sagen Wucht des Erlebens wieder wettzumachen gesucht. Nichts von elegischem Hindämmern ist hier mehr zu spüren, reinste Aktivität strahlt uns aus seinem philosophischen Tagebuch, den Fragmenten entgegen. Es ist fast, als strömten sie Ozongeruch aus und wir verspürten den Schlag des elektrischen Funkens, der uns aus diesen kraftgeladenen Zentren entgegensprüht. Aus diesem gewaltigen Lebensgefühl heraus wird jener „magische Idealismus", jener „Galvanismus" des Geistes geboren, der einer neuen Metaphysik das Leben gibt. „Was ist Natur, ruft Novalis aus. Ein encyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Warum wollen wir uns mit dem bloßen Verzeichnis unserer Schätze begnügen? Laßt sie uns selbst besehen, und sie

mannigfaltig bearbeiten und benutzen. Das Fatum, das uns drückt, ist die Trägheit unseres Geistes. Durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwandeln. Alles scheint auf uns hereinzuströmen. Wir sind negativ, weil wir wollen — je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her — bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir alles in allem sind. Gott will Götter." (W. II, S. 198.) Mehr und mehr rückt jetzt die Philosophie ab von der wissenschaftlichen Sphäre des reinen Denkens, um im Erleben ihre Domäne zu suchen. Sie denkt nicht mehr bloß, sie ist jetzt selbst das Leben. „Philosophieren", sagt Novalis, „ist dephlegmatisieren, vivifizieren. Man hat bisher in der Untersuchung der Philosophie die Philosophie erst totgeschlagen und dann zergliedert und aufgelöst. Man glaubte die Bestandteile des caput mortuum wären die Bestandteile der Philosophie. Aber immer schlug jeder Versuch der Reduktion oder der Weiterzusammensetzung fehl. Erst in den neuesten Zeiten hat man die Philosophie lebendig zu beobachten angefangen, und es könnte wohl kommen, daß man so die Kunst erhielte, Philosophieen zu machen". (W. II, F. 10.) Hier scheint in der Tat Philosophie ganz zum individuellen Ausdruck geworden. Nicht mehr das Motiv der allgemeinen formalen Wahrheit ist es, das über den Wert eines Systems zu entscheiden hat, sondern nur noch das des Lebens und der Persönlichkeit. „Wer weiß, was philosophieren ist", sagt Novalis, „weiß auch, was Leben ist und umgekehrt". In dankenswerter Weise sucht H. Simon in einer Heidelberger Dissertation von 1906 diesem Gedanken des „magischen Ich" bei Novalis gerecht zu werden, ohne indeß den dadurch wesentlich veränderten Charakter der Novalis'schen Metaphysik genügend hervorzuheben. In diesem ausgesprochenen Aktivismus seines magischen Ich geht Novalis einen bedeutsamen Schritt über Fichtes in die Grenzen der Wissenschaftslehre gebannten Ich-Begriff hinaus. Fichtes Transzendentalphilosophie wird hier zu einer spekulativen Kunst. Anstelle des abstrakten Ich-Begriffs tritt die konkrete Kraftsubstanz der Seele, die sich am reinsten und ungehemmtesten auswirkt in der poetischen Produktion. Aber auch in jeder anderen Form ist das Leben der Seele „eine wirkliche Kunst, nach deren Gesetz der Mensch stündlich verfährt". Während aber hier diese „Wirklichkeitskunst" mehr oder weniger unbewußt sich äußert, vollzieht sich in der Philosophie die bewußte Rückkehr des Denkens zum Leben. „Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Daseins zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkte zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Ge-

nusses, des inneren Selbstempfängnisses". (W. II, S. 236.) So wird aus der Philosophie die Kunst, „unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten künstlerischen Idee zu produzieren und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Denkorgan aktiv zur Darstellung einer rein intelligiblen Welt zu gebrauchen". (W. II, S. 261.) Es ist grundsätzlich deselbe Auffassung, die Bergson vertritt, wenn er von „dem dem Wesen nach aktiven, ich möchte beinahe sagen gewaltsamen Charakter der metaphysischen Intuition" spricht. „Hier, sagt Novalis, entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst ausdehnt — der Kern und der Keim einer alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nicht endigt". (W. II, S. 175.) Und in demselben Sinne führt Bergson aus, „wie die Intuition nicht ein einziger Akt, sondern eine unendliche Reihe von Akten ist, die alle zweifellos von derselben Gattung, aber jeder von besonderer Art sind, und wie diese Mannigfaltigkeit von Akten allen Graden des Seins entspricht". (M., S. 35.) Naturgemäß stehen wir mit einer solchen Auffassung des Denkens nicht mehr auf dem Boden der reinen Transzendentalphilosophie. Das äußert sich besonders in einer veränderten Auffassung der Grundbegriffe. Gemäß dem stärkeren Akzent des Handelns, der nunmehr auf dem Denken liegt, wird aus den reinen Beziehungsgesetzen eine Funktion der Seele. „Wir wissen etwas nur, sagt Novalis, sofern wir es ausdrücken, i. e. machen können. Je fertiger und mannigfaltiger wir etwas produzieren, ausführen können, desto besser wissen wir es. Wir wissen es vollkommen, wenn wir es überall und auf alle Art mitteilen, erregen können, einen individuellen Ausdruck in jedem Organ desselben bewirken können. (W. II, S. 187). So wird das Denken schließlich selbst nur eine Modifikation der Willensfunktion: „Der tätige Gebrauch der Organe ist nichts als magisches, wundertätiges Denken oder willkürlicher Gebrauch der Körperwelt. Denn Wille ist nichts als magisches, kräftiges Denkvermögen." (W. II, S. 202.) Und zu unerhörter Kühnheit steigert sich dieser Gedanke einige Fragmente weiter: „Der größte Zauberer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie selbstmächtige, fremde Erscheinungen vorkämen. Könnte das nicht mit uns der Fall sein?" (W. II, S. 202.) Hier ist das Denken schlechthin zur Zauberei geworden und synthetisches mit magischem Tun einfach identifiziert. „Die Möglichkeit der Selbstbegrenzung ist die Möglichkeit aller Synthesis, alles Wunders. Und ein Wunder hat die Welt angefangen." Und in Klammern fügt er hinzu: „Sind synthetische Urteile a pri-

ori möglich = gibt es eine magische Intelligenz i. e. Vernunft?" (W. II, S. 570.) Das Denken ist nur mehr gleichsam ein differenziertes Tun, es ist „wie die Blüten, gewiß nichts als die feinste Evolution der plastischen Kräfte, und nur die allgemeine Naturkraft in der n-ten Dignität." (W. III, S. 221.)

Damit verschiebt sich das Problem des Denkens aus der Sphäre des Transzendentalen in die einer mehr oder weniger metaphysisch durchsetzten Psychologie. Die Gefahren, denen sich eine solche Philosophie aussetzt, liegen auf der Hand. Allein die Tatsache einer Konkretisierung des Fichteschen Ichbegriffs mußte die Tendenz zu Psychologismus und Subjektivismus begünstigen. Und damit war einer Auffassung Tür und Tor geöffnet, die in souveräner Verachtung allgemeingültigen Denkens nur noch in der Isolation des Erlebnisses glaubte das Heil sehen zu dürfen. Der Mittelbarkeit des Denkens gegenüber, das nur die „Erscheinungen" gab, und in seiner praktischen Interessiertheit der von jeder Zweckrücksicht unverfälschten Intuition gegenüber im Nachteil war, wollte man sich überhaupt entschlagen, um nur mehr der reinen Schau zu leben, die im Akt des Schaffens das Wesen selbst, das Absolute nun nicht bloß erkannte, sondern selbst war. „In der intellektuellen Anschauung führt das Fragment 91 (Bd. III) aus, ist der Schlüssel des Lebens." Im Schaffen erfahren wir die Kraft, erleben wir den Impuls des Dranges, der das Leben selbst erzeugt; wir fühlen uns selbst als Schöpfer, und im Rausch dieses Schaffens wird die Distanz, die wir als Denkende zum Leben haben, aufgehoben, wir gehen ein, werden Eins mit dem Ewig-Fließenden, Lebendigen, Absoluten selbst. „Der poetische Philosoph ist en état de createur absolu." (W. III, S. 376.) Damit wird aus dem g e d a c h t e n Leben das „L e b e - leben", aus der Metaphysik als W i s s e n s c h a f t eine Metaphysik der T a t. In diesem ekstatischen Zustand des Schaffens fällt der Philosoph mit dem Poeten zusammen: „Der Zauberer ist Poet." (W. II, S. 201.) „Je größer der Dichter ist, sagt Novalis, desto weniger Freiheit erlaubt er sich, desto philosophischer ist er." Und das Fragment 389 fügt hinzu: „Die Trennung von Poet und Denker ist nur scheinbar und zum Nachteil beider. Es ist ein Zeichen einer Krankheit und krankhaften Konstitution." Ja Novalis geht in der Betonung des Aktivitätsmomentes noch weiter und erklärt schließlich die Handlung als solche, gleichgültig was für einer Art, für das Spezifikum seiner Metaphysik. Natürlich wird ihr damit jeder Bestimmtheitscharakter benommen. Sie wird zum reinen, an kein bestimmtes Objekt gebundenen Tun. „Das N-machen mit dem N-Organ ist der Gegenstand dieser allgemeinen Kunstlehre und Kunst. (W. III, S. 346.) Nur diese Art von —

wenn dieser Ausdruck gestattet ist — Trancezustand ist die wahre Metaphysik. Im Fragment 247 spricht Novalis direkt von einer „Wollust der Synthesis". Wir sehen, wie weit sich Novalis hier selbst versteigt in seiner Achtung vor der Spontanität des Aktmomentes, und wie sehr auch bei ihm der intellectus archetypus in Gefahr gerät, nach seiner dynamischen Seite hin verabsolutiert zu werden; dadurch wird das Moment der Erkenntnis verkleinert, wenn nicht vollständig verdrängt und die Metaphysik in eine schöpferische Ekstase hinein gesteigert, in der — und dieses Extrem ist denn auch in der Tat bei Bergson vorhanden — das Denken der ratio schließlich nicht nur keine Rolle mehr spielt, sondern direkt als schädlich angesehen wird.

Wir müssen zugeben, daß dieser Radikalismus bei Novalis zum mindesten vorbereitet ist. In seiner starken Akzentuierung des Aktiven, Tätigen schon mußte es begründet liegen, daß sich gegenüber der durch praktische Interessen irgendwie gebundenen Wissenschaft, die Unmittelbarkeit des nur in der Metaphysik zu erreichenden Erlebens mehr und mehr in den Vordergrund schob. Während jene an die Mittelbarkeit der Erscheinungswelt unlöslich gekettet schien, glaubte man in der intuitiven Wesensschau der Metaphysik des Absoluten, des Lebens selbst teilhaftig werden zu können. Aber die Metaphysik war ja eben wesentlich Akt, Schaffen, also Kunst. So mußte sich denn auch im Rahmen dieser Auffassung folgerichtig der Begriff der Wahrheit selbst modifizieren. Aus der logischen wird mehr und mehr eine künstlerische Wahrheit. Am Beispiel der Mathematik tritt dieser Prozeß allmählicher Umwandlung wohl am auffälligsten in die Erscheinung. Die mathematische Wahrheit kann schon für Novalis nicht mehr allein aus dem Gesichtspunkte der Logik gerechtfertigt werden, sondern rückt vielmehr in eine Ebene mit jener inneren Notwendigkeit, die der schöpferischen Synthese, dem künstlerischen Schaffen eignet. Diesen Sinn trägt z. B. im „Ofterdingen" die „Poetisierung" der Mathematik. „Die Mathematik ist echte Wissenschaft, weil sie g e m a c h t e Kenntnisse enthält, Produkte geistiger Selbsttätigkeit, weil sie methodisch genialisiert. Sie ist Kunst, weil sie genialisches Verfahren in Regeln gebracht hat, weil sie lehrt Genie zu sein, weil sie die Natur durch Vernunft ersetzt." (W. II, S. 263.) Und einige Fragmente weiter wird erklärt: „Echte Mathematik ist das eigentliche Element des Magiers." (W. II, S. 277.) Gekrönt aber wird diese ganze Auffassung von der Mathematik, wenn es heißt: „In der Musik erscheint sie förmlich als Offenbarung, als schaffendes Idealismus. Hier legitimiert sie sich als himmlische Gesandtin kath anthropon. Aller Genuß ist musikalisch, mithin mathematisch. . . . Der echte Mathe-

matiker ist Enthusiast per se.“ (ibid.) Hier ist die Mathematik aus einer „aktiven Wissenschaft“ (W. III, S. 173), einer „mystischen Geometrie“ (W. III, S. 206) vollends zur Kunst geworden.

Es tritt, wenn wir hier Bergsons Stellung zur Mathematik zum Vergleich heranziehen, an dieser Stelle besonders stark in Erscheinung, wie sehr der letztere gerade auch Novalis gegenüber, das Moment der Aktivität, und damit zugleich die Präponderanz des Erlebens überspannt. Wenn Novalis in seiner grundsätzlichen Achtung vor dem Rationalen bestrebt ist, dieses dem Unrationalen irgendwie anzuschmiegen und ihm Erlebniswert zuzugestehen und damit dem Rationalen eine Stelle in der Metaphysik einzuräumen, so weist Bergson von vornherein wegen ihrer „Symbolhaftigkeit“ die Mathematik von der Schwelle der unmittelbaren Wahrheit des Erlebens zurück. Diese letztere muß seiner Auffassung nach grundsätzlich jeder Wissenschaft verschlossen bleiben. Wissenschaft kann nach ihm überhaupt nicht schöpferisch sein. „Die Mathematik, sagt er, hält sich an die Form, da sie nur die Wissenschaft von den Größen ist. Allerdings hat sie zu ihren wunderbaren Anwendungen auch nur durch die Erfindung bestimmter Symbole gelangen können, und wenn die Intuition, von der wir sprechen, den Ursprung der Erfindung bildet, so ist es das Symbol allein, das die Anwendung vermittelt. Die Metaphysik aber, die auf keine Anwendung ausgeht, kann und soll sich zumeist enthalten, die Intuition in Symbole umzusetzen.“ (M., S. 44.) Hier also ist die Wahrheit als solche nur mehr dem Erleben der Metaphysik zugänglich. Denn die Wahrheit wird identifiziert mit der Wirklichkeit des Lebens, in die die Metaphysik wiederum eingeht, weil in ihr allein die Mittelbarkeit rationalen Denkens, in der die Wissenschaft befangen bleibt, prinzipiell aufgehoben wird; in ihr e r l e b t sich die Seele wirklich, nimmt sie unmittelbar teil am Leben.

Wir sahen, wie diese gefährliche Schwenkung bei Novalis selbst zweifellos im Keime vorbereitet lag. Aber Novalis war doch trotz aller Neigung sich im Künstlerischen zu orientieren, dem Rationalen gegenüber so vorsichtig gewesen, es anzuerkennen. Für ihn war das Denken der Wissenschaft durchaus eine Form, in der sich das Leben unmittelbar auswirken konnte; aber es war ihm zugleich mehr, es war ihm der unumgängliche Umweg, auf dem dieses Leben überhaupt erst zum Bewußtsein seiner selbst gelangen konnte. Und darum konnte er auch nicht, wie Bergson, die Wissenschaft achselzuckend beiseite tun, wo es sich um das Problem des Lebens handelte. Auch Novalis erlebt das Leben; aber er erlebt es nur mit der Hilfe der ratio.

Bei solcher Anerkennung der ratio muß sich denn auch das

Problem der Naturspekulation bei Novalis anders, gleichsam milder, gestalten als bei Bergson. Wir sahen gerade darin einen Grund zu der Annahme einer engeren Beziehung zwischen Bergson und Novalis, daß auch bei dem letzteren neben einer Erlebnismetaphysik eine Naturspekulation zu finden war. Bei Bergson allerdings, der sich ja der ratio gegenüber im Grunde ablehnend verhielt, mußte hier eben der innere Widerspruch unzweifelhaft krasser zu Tage treten. Aber auch Novalis kann in diesem Punkte letzten Endes nicht als unangreifbar gelten. Ein prinzipieller Einwand muß hier auch ihm gegenüber erhoben werden. Es wird aus allem bisher Gesagten ersichtlich geworden sein, wie sehr das Ich im Zentrum der Novalisschen Philosophie stehen muß, nach Ausgangspunkt ebensowohl wie nach Fragestellung. Der Schauplatz dieser Philosophie ist in allem nur die eigene Psyche, die Seele des Erlebenden selbst. Konnte hier ein Hinausgehen über diese Sphäre, eine Erweiterung des Gesichtskreises der Seele zu demjenigen der Welt überhaupt gerechtfertigt werden, ohne daß man dabei Gefahr lief, den so sorgsam gehüteten Boden der Tatsächlichkeit zu verlassen und sich in wilden Phantasien zu ergehen? Fichte hatte diese Gefahr zweifellos erkannt und sich weise nur im Grenzbereich des Ich aufgehalten. Aber war er nicht dafür überall dort, wo er im Aktiven, Tätigen das Ueberrationale erkannte, einer Tyrannis des Moralischen anheimgefallen, wie sie stärker kaum gedacht werden konnte? Dieser Gefahr will sich Novalis entziehen dadurch, daß er die Fühlung mit der Objektwelt wieder herstellt, die Dynamik des Unrationalen über das bloß Moralische hinaus erweiternd. Dabei sieht er sehr wohl, daß eine Erweiterung des psychologischen zum kosmologischen Problemkreis zugleich ein Hinausgehen über die Grenzen wirklicher Begründbarkeit bedeuten muß. Die Sicherheit des Tatsächlichen muß hier verloren gehen. Aber er glaubt, der Gefährlichkeit dieses Verfahrens vorzubeugen, indem er sich bewußt bleibt, hier immer nur per analogiam vorzugehen. So wird ihm die Analogie zum „Zauberstab“, mit dem er die Pforten des Universums aufzuschließen meint. Der Schritt von der Seele zur Welt scheint ihm unter diesem Vorbehalt unverfänglich. „Der Mensch ist eine Analogienquelle für das Weltall.“ (W. II, S. 250.) „Ich werde meinen Sinn oder Körper teils durch sich selbst, teils durch die Idee des Ganzen — durch seinen Geist — die Weltseele bestimmt finden, und zwar beides als unzertrennlich vereinigt, sodaß man genau weder das eine noch das andere ausschließend sagen könnte. Mein Körper würde mir nicht vom Ganzen spezifisch verschieden, sondern nur als eine Variation desselben vorkommen. Meine Erkenntnis des Ganzen würde also den Charakter der Analogie haben.“ (W. II, S. 108.)

„Unser Körper, so führt Novalis an anderer Stelle aus, ist ein Teil der Welt — Glied ist besser gesagt. Es drückt schon die Selbständigkeit die Analogie mit dem Ganzen, kurz den Begriff des Mikrokosmos aus. Diesem Glied muß das Ganze entsprechen. So viele Sinne — so viel Modi des Universums. Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz." (W. III, S. 60.) „Die Betrachtung des Großen, so erläutert er selbst seine Methode, und die Betrachtung des Kleinen müssen immerzu wachsen; jene mannigfacher, diese einfacher werden. Zusammengesetzte Data sowohl des Weltgebäudes, als auch des individuellen Teiles desselben. Makrokosmos und Mikrokosmos vergrößern sich allmählich durch gegenseitiges Analogisieren; so klärt das Ganze den Teil und der Teil das Ganze auf." (W. III, S. 343.) Indessen bleibt es doch auch zuletzt bei Novalis keineswegs bei der kritischen Vorsicht, daß die Analogie eben nur Analogie sei, und darum nur als methodisches Hilfsmittel hypothetisch und sparsam zu verwenden. Bald tritt sie mit dogmatischer Prätension auf, jede kritische Reserve ihr gegenüber wird abgestreift und das „Vielleicht" verdichtet sich zu einer apodiktischen Behauptung, durch die sich die in der Intuition, im Erleben geoffenbarten psychischen Gegebenheiten sorglos erweitern zu einer kosmischen Perspektive, die Psychologie sich unbekümmert aufbauscht zur Kosmologie. Freies Feld geschaffen wird damit einer durch keine Grenzen mehr beengten, fabulierenden Phantasie, einer „Symbolistik des menschlichen Körpers, der Tierwelt, der Pflanzenwelt (alles kann Symbol werden, Symbol des anderen sein — symbolische Funktion), der Natur, der Mineralien, der Atmosphärilien, der Meteore, der Gestirne, der Empfindungen, Gedanken, der Seele, der Geschichte, der Mathematik". (W. III, S. 339.) Ein Beispiel dieser Symbolistik ist das folgende Fragment: „Licht ist Symbol der echten Besonnenheit. Also ist Licht der Analogie nach Aktion der Selbstrührung der Materie. Der Tag ist also das Bewußtsein des Wandelsterns, und während die Sonne wie ein Gott in ewiger Selbsttätigkeit die Mitte beseelt, tut ein Planet nach dem anderen auf längere oder kürzere Zeit das eine Auge zu und erquickt im kühlen Schlaf sich zu neuem Leben und Anschauen. Also auch hier Religion — denn ist das Leben des Planeten etwas anderes als Sonnendienst? (W. II, S. 291.) So wird diese „Naturphilosophie" schließlich ein ungeheures Konvolut aller Wissenschaften, in deren chaotischem Zusammengeballtsein sich nur noch das ewige Wechselspiel, die Polarität antipodischer Begriffe unterscheiden läßt. „Alle Naturkräfte, sagt Novalis, sind nur eine Kraft. Das Leben der ganzen Natur ist ein Oxydationsprozeß. Aller Reiz ist oxydierend, Be-

förderungsmittel der Oxydation. Die tote Materie ist Phlogiston, die Schwere ist desoxydierende Kraft. Spezifische Schwere der Planeten. Ihre Oxydabilität. Der Schwere ist die Verwandtschaft zum Oxygene entgegengesetzt — die Oxydabilität. In der Materie selbst liegt der Grund des Lebens, das Spiel des Triebs der Oxydation und Desoxydation. Spiel des Aethers, des Weltraumes und der schweren Körper. Oxydation — Verminderung der Personalität. Phlogiston = Geist. Dem Geiste ist Ruhe eigentümlich. Das Schwere rührt vom Geiste her. Gott ist von unendlich gediegenem Metall; das körperlichste und schwerste aller Wesen. Die Oxydation kommt vom Teufel. Leben ist eine Krankheit des Geistes, ein leidenschaftliches Tun. Luftvernichtung ist Herstellung des Reiches Gottes. Die Krankheiten nehmen mit der Sensibilität überhand. Sensation ist so gut wie Reproduktion und Irritation eine Oxydation. Höhere Arten der Oxydation." (W. III, S. 234.) An anderer Stelle träumt Novalis von einer „Einführung der Erregungstheorie in die Mechanik. Die Trägheit steht mit der Sensibilität in umgekehrtem Verhältnis. Vielleicht also in geradem mit der Irritabilität, und ist nichts anderes als diese." (W. III, S. 235.) Derselben Tendenz entspringt eine „Anwendung der Phoronomie auf die Flüssigkeitslehren". (W. III, S. 247): „Sollte Flüssigsein, worin die Zentrifugalkraft die Oberhand hat und Starrsein, worin die Zentripetalkraft die Oberhand hat?" (W. III, S. 241.) Ferner: „Der Magnetismus ist die verkehrte Elektrizität und die Elektrizität der verkehrte Magnetismus. Sollte Magnetismus zum Licht vielleicht in dem Verhältnis stehen, wie Elektrizität zur Wärme?" (W. III, S. 247.) Immer weitere Kreise zieht das Analogisieren dieser „Naturphilosophie": „Starr und flüssig sind polare Entgegensetzungen." (W. III, S. 252.) „Die Eingeweide und Nichteingeweide stehen in polarer Wechselwirkung." (W. III, S. 252.) „Der Mann ist mehr mineralisch, die Frau mehr vegetabilisch. Zu der Schlegelschen Ansicht könnte man das noch hinzufügen, daß die Kräuter fressenden Tiere den philogynen und die Fleisch fressenden den päderasten zu vergleichen wären. Umarmen ist Genießen, Fressen. Der Sinn überhaupt ißt, verdaut, sondert ab oder befruchtet, empfängt, wird befruchtet und gebiert. Die wahre Liebe ist nicht eine einzelne Blume, sondern eine vegetabilische Fabrik. Neigungen sind das Analogon der Muskeln. Schlafen ist Verdauen der Sinneseindrücke. Träume sind Exkremente; die entstehen durch die peristalitische Bewegung des Gehirns. Die Natur ist zugleich ein unendliches Tier, eine unendliche Pflanze, ein unendlicher Stein. Ihre Funktionen in dieser dreifachen Gestalt. Durch ihr Essen, das dreifach ist, entstehen die Naturreiche. Es sind ihre Traumbilder." (W. III, S. 253.)

Wir haben aus der beispiellosen Fülle dieser „Analogien" nur einige wenige herausgegriffen. Sie werden genügen, um die ganze Uferlosigkeit derartiger Spekulation zu kennzeichnen und die Gefahr veranschaulichen, der sich eine solche „Naturphilosophie" schließlich aussetzen muß. Diese Naturspekulation erscheint im Verein mit einer Erlebnismetaphysik. Und wenn schon die durch keine methodischen Gesichtspunkte regulierte Schrankenlosigkeit des „Analogisierens" Bedenken erregen konnte, so entbehrt die hier vorliegende objektive Erweiterung der Metaphysik über den Kompetenzbereich des subjektiven Erlebnisaktes hinaus jeder tieferen systematischen Begründung. An Begriffen wie „absolutes Gedächtnis", „schöpferische Dauer" u. ä. muß sich denn auch bei Bergson die ganze dadurch ausgelöste mystische Schemenhaftigkeit solcher „makrokosmischen Psychologie" von selbst erweisen und richten. Und bei ihm, der ja das Erlebnismoment noch stärker im Sinne des Unrationalen betont als Novalis, muß diese Erweiterung als widerspruchsvoll besonders auffallend in die Erscheinung treten. Bei Novalis, der den Denkweg rationaler Methode nie zu verleugnen gewagt, verdichtet sich das Hypothetische seines Analogisierens gleichsam aus Unachtsamkeit nur zum Dogmatismus einer Naturspekulation. (Novalis hat sich hier wohl vor allem von Fr. v. Baader verleiten lassen und hängt auch durch diesen letzteren dann mit Schellings Naturphilosophie zusammen.) Jedenfalls lag dem Ausgangspunkt und der ganzen Anlage seiner Philosophie nach die Versuchung für Novalis außerordentlich nahe, die psychologische zur kosmologischen Perspektive zu erweitern, zumal er ja bestrebt war, dem durch Fichte drohenden Subjektivismus zu entgehen. Außerdem stand für ihn, der die ratio als voll anerkannte, der Anwendung wissenschaftlicher Denkmittel für die Deutung lebendigen Geschehens nichts im Wege. Sein Fehler lag vielmehr nur darin, daß er die hypothetische Geltung der Analogie achtlos zur apodiktischen Behauptung verdichtet. Dagegen anders liegt schon der Fall bei Bergson. Dieser bestreitet, was das Leben angeht, den Wert des Rationalen überhaupt, spricht ihm für die Erfahrung dieses Lebens jede Bedeutung ab, will dieses Lebens vielmehr nur habhaft werden in einer mystischen Intuition im Erlebnisakt einer „begriffslosen" Metaphysik. So spitzt sich denn bei ihm auch das Problem der Naturphilosophie viel schärfer zu. Bei ihm wird die makrokosmische Erweiterung durch nichts gerechtfertigt, sondern muß vielmehr in tief einschneidendem Widerspruch treten zu seiner ganzen Einstellung, die er im Gegensatz zu Novalis nach der Erlebnisseite hin verabsolutiert. Da er für die Metaphysik das Rationale als solches ablehnt, muß ihm auch das Mittel der Analogie versagt bleiben. Er nimmt dem Schöpferischen das rationale

Moment, drückt es dadurch herab zur bloßen actio, zum amorphen Handeln, und es ist von hier aus nicht einzusehen, wie er dann doch wieder versuchen kann, mit den Mitteln des eben geschmähten wissenschaftlichen Denkens dem Geschehen beizukommen. Die Wissenschaft hat für ihn keinen theoretischen Wert mehr, der in sich Gültigkeit hätte, vielmehr gilt sie ihm nur noch vom rein praktischen Gesichtspunkte her. Diese untergeordnete Stellung der Wissenschaft ist wohl der wundeste Punkt des Bergsonismus überhaupt. Wenn die rein begriffliche Arbeit des Verstandes am Werk der Erkenntnis keinen Anteil haben darf, so muß naturgemäß jene überbegriffliche Erkenntnis, die sich in der uninteressierten Sphäre der Intuition vollzieht, jeder Bestimmtheit entbehren. Und wenn die Theorie so einseitig, wie es in Bergsons pragmatistischer Auffassung geschieht, in den Dienst der Praxis gestellt wird, daß sie überhaupt nur noch aus dieser allein zu rechtfertigen ist, so ist nicht einzusehen, wie dieses uninteressierte überbegriffliche Erlebnis der Intuition, von dem Bergson schwärmt, im wahrsten Sinne des Wortes, etwas anderes sein könnte, als ein in jeder Hinsicht unbestimmtes Handeln. Ein Handeln wäre dies bloß um des Handelns willen, dem jeder bestimmte Sinn fehlt, ein recht eigentlich „sinnloses" Handeln. Kann etwa darin noch das Wesen dessen erblickt werden, was Novalis meinte damit, wenn er die Mathematik als eine Kunst angesehen wissen wollte? Wir sehen, wie weit hier Bergson in seiner Systematisierung über das Ziel hinausschießt. Novalis' ganzes Bestreben, der Sinn seiner Einstellung überhaupt war es, weder die Theorie der Praxis, noch umgekehrt, die Praxis der Theorie zu opfern. Das glaubte er mit seinem System der Balance jenem „Schweben", wie er es einmal nennt, erreicht zu haben. So schuf er eine Metaphysik, die grundsätzlich nicht nur in der Sphäre der Theorie befangen bleiben durfte, sondern die praktisch werden sollte, tätig; auf keinen Fall aber sollte sie eines von beiden nur allein sein. So schuf er jene Phase, „der positiven Nicht-Bestimmung", die grundsätzlich verschieden ist von der nihilistischen Unbestimmtheit des Handelns, in die letzten Endes die Bergsonsche Metaphysik ausklingt. So muß bei Bergson die Tatsache der Naturphilosophie besonders auffällig erscheinen. Sie steht rein systematisch in striktem Widerspruch zu der bei ihm vorliegenden Verabsolutierung des Erlebens. Den Aktivismus, der in dieser Hinsicht von ihm vertreten wird, glaubten wir bereits bei Novalis angedeutet zu finden. Und wir sehen uns um so mehr in dieser Annahme bestärkt, als wir auch bei diesem neben einer aktiven Erlebnismetaphysik eine Naturspekulation vorfinden, die den Gefahren einer üppig wuchernden Phantasie schließlich ausgesetzt bleiben mußte. So glauben wir denn

zwischen Bergson und Novalis eine unverkennbare Verwandtschaft annehmen zu müssen. Darum aber, weil bei dem deutschen Romantiker schließlich letzten Endes Rationales. und Unrationales, Erkennen und Erleben zu einer höchsten Einheit des Urgrundes zusammenschmelzen, in der Schöpfung der Kunst sich ihm die Religion verwirklicht, kurz alle Ausstrahlungen des Geistes sich bei ihm letzthin zur Geschlossenheit eines durch und durch organischen Weltbildes konkretisieren in der unerschöpflichen Gestaltung einer lebendigen Persönlichkeit — darum glauben wir in Novalis den von beiden orignaleren Denker sehen zu dürfen.

Es bleibt nur noch ein kurzes Wort über Bergsons zeitliche Bedeutung; sie steht mit dem Gesagten in Zusammenhang, weil der Grundzug von Bergsons Philosophie zugleich derjenige unserer Zeit zu sein scheint. Sein enormer Einfluß auf das Denken unserer Tage ist nicht von der Hand zu weisen. Und zwar ist dieser Einfluß wesentlich dem Moment zu danken, dessen Ueberspannung wie wir sahen im letzten Grunde auch die innere Zwiespältigkeit seiner Philosophie bedingte: es ist das Moment des Erlebens. Es kann und soll hier natürlich keineswegs der Versuch unternommen werden, die geistigen Erscheinungen unserer Zeitströmung auf Bergson etwa letzten Endes zurückzuführen. Dazu liegen die Verhältnisse viel zu kompliziert, als daß hier ein Versuch geradliniger Ableitung Gültigkeit und Erfolg versprechen dürfte. Auch würden wir fürchten müssen, mit solchem Unterfangen wieder in den Fehler kausal-naturwissenschaftlicher Geschichtsforschung zu verfallen. Wir wollen und können hier nichts kausaliter deduzieren, wo es sich darum handelt, ein geschichtliches Phänomen als Ganzes zu verstehen. Es kann in diesem Falle vielmehr nur versucht werden, die Geisteserscheinung Bergsons in das komplexe Gebilde des Zeitgeistes einzubetten; lediglich angedeutet kann werden, wie sich diese Philosophie in ihrer Grundtendenz der allgemeinen Stimmung unserer Tage einschmiegt, sich einschmiegen muß, weil sie selbst ja wiederum nur ein Ausfluß, ein Extrakt dieser Grundstimmung ist, die wir den Geist der Zeit zu nennen lieben. In diesem Sinne kann denn auch nur von einem Einfluß Bergsons hier geredet werden, als er eben mit „einfließt" in die gemeinsame Strömung, die alle gleichzeitigen Erscheinungen des Geistes, besser des Lebens überhaupt, gleicherweise durchflutet. Nur diesen Gleichklang aufzuweisen, kann hier der Sinn geschichtlicher Betrachtung sein, auch dem Gegenstand unserer Untersuchung gegenüber. Wir können uns kurz fassen. Dem oben behandelten Problem wird diese „geschichtliche" Betrachtung nichts wesentlich neues hinzufügen. Aber sie möge von der Seite der

Tatsächlichkeit her bestätigen, daß die Beziehung zwischen Bergson und der Romantik, die wir oben rein systematisch aufzuzeigen suchten, eben eine in zeitlichem Wirkenszusammenhange lebendige, d. h. aber „wirkliche" ist. Kurz gesagt, hätten wir also den romantischen Grundton unserer Zeit aufzuweisen.

Was wir hier unter „romantisch" im weitesten Sinne verstehen, wird aus dem Gesagten sich leicht ergeben. Wenn es überhaupt möglich ist, einen formelhaften Ausdruck hierfür zu prägen, so würden wir dahingehend urteilen: daß romantisch diejenige Geisteshaltung sei, die bestrebt ist, trotz der klar erkannten Distanz der ratio zum Un- und Ueberrationalen dennoch auf die geistige Erfassung des Lebens nicht zu verzichten, sondern seiner vielmehr irgendwie unmittelbar teilhaftig zu werden auf eine von der ratio qualitativ verschiedene Art. Das Organ dieses überrationalen Erfassens ist das Erlebnis der Intuition. Mag er nun den mühevollen Weg des diskursiven Denkens als unumgänglichen Umweg ansehen, mag er ihn ganz verachten, das positiv „unrationale" des Lebens bleibt für den Romantiker prinzipiell außerhalb des Kompetenzbereichs des Begreifens, der Begriffe, des gegenständlichen Erkennens, erscheint ihm erfaßbar nur in einer letzten Endes mystischen Einswerdung mit dem Absoluten selbst. Je nach Natur und Ausgangspunkt moduliert sich diese Grundhaltung dem Absoluten gegenüber mehr nach rezeptiver oder aber spontan aktiver Richtung, wobei indessen der Grundtypus wesentlich unverändert bleibt.

Wir finden diesen Grundtypus für unsere Zeit in zwei geistigen Erscheinungsformen am stärksten ausgeprägt. In der Wissenschaft der Geschichte und im Leben der Kunst.

Was die Geschichtswissenschaft anbelangt, so dokumentiert sich hier die romantische Neigung zunächs in einer ausgesprochenen Skepsis gegen jene Methode rein kausaler Geschichtbetrachtung, wie sie eine lange Zeit hindurch nach naturwissenschaftlichem Muster systematisch gepflogen wurde. Es unterliegt keinem Zweifel, daß man heute daran ist, sich gerade in der Geschichte von jener Ueberschätzung kausaler Forschungsmethode freizumachen, die das Erbteil einer wesentlich naturwissenschaftlich orientierten Epoche gewesen ist. Durchgängiger Determinismus war die Grundstimmung gewesen auch für die Geisteswissenschaften dieser verflossenen Periode. In der Deszendenztheorie hatte die Kausalität noch gewissermaßen heimlich unter dem Deckmantel der Naturwissenschaft, die sie als solche ja immer noch sich nennen durfte, den ungeheueren Sprung vom toten Objekt zum Leben bewahrt. Nachdem ihr dieser gelungen, hinderte sie auch an ihrem Eintritt in die Geschichte nichts mehr, die ja ihrerseits

von der Biologie durch eine viel weniger große Kluft getrennt war. Und das Resultat dieses letzten Sprunges war die kollektivistische Geschichtsauffassung jener Tage gewesen. Auch das Interesse an der Biographie, das im 19. Jahrhundert besonders stark zu sein schien, diente lediglich kausaler Forschung. Nur sofern die Einzelpersönlichkeit ihren Beitrag leistete am Gange der Entwicklung, nur als Glied der kausalen Ordnung des Weltgeschehens wurde ihr Beachtung geschenkt. Und wie sehr eine solche mechanische Wertung die lebendige Individualität zusammenschrumpfen ließ zum bloßen Spezialfall eines allgemeinen Gesetzes, den Menschen zur Nummer herabzuwürdigen schien, der qualitativ überhaupt keine Rolle beanspruchen konnte, sondern nur noch quantitativer Schätzung unterlag, das bewies sich am Aufblühen der Statistik und dem Wert, den man dieser Methode geschichtlicher Messung (!) beilegen zu müssen glaubte. Sybel's Milieutheoreie und Marx' historischer Materialismus sind wohl die markantesten Repräsentanten dieser „erklärenden“ Geschichtsmethode. — Demgegenüber wird heute mehr und mehr der Gedanke des Organismus für die Geschichte in den Vordergrund gerückt. Gegen Darwin und Marx bricht sich Goethes und Herders Auffassung vom Wesen des Geschichtlichen Bahn. Nicht die Ereignisse, die in unendlicher Kette eines aus dem anderen erklärt werden sollen, sondern die Charaktere sind es, die in den Mittelpunkt des historischen Interesses rücken. Das Organ aber für das Verständnis dieser ist nicht diskursives Erkennen, sondern Wesensschau, die Totalität des organischen in einem Blicke umfassende Intuition, Mit- resp. Nacherleben. Gegenüber der Kausalität, die so lange zu erkennen suchte, zu begreifen, was eben als Leben nicht zu begreifen war, ist es das Schicksal, das der Geschichtler jetzt divinatorisch mitzufühlen sucht, in das er sich hineinversetzt, um es in sich selbst pochen zu hören. Das ist sein „Verstehen“. Goethes Art, die Natur zu betrachten, seine ganze naturwissenschaftliche Auffassung beginnt heute wieder für die Geschichte fruchtbar zu werden. Nur so wird das ungeheuere Aufsehen verständlich, das in unseren Tagen der an sich freilich wohl kaum zulängliche Versuch einer „Morphologie der Weltgeschichte“ hervorgerufen. Nicht etwa, weil er neu wäre — denn es bleibt die Frage, in wie fern der Gedanke des Morphologischen nicht in jedem großen Historiker wirksam gewesen — sondern nur, weil er dem geistigen Habitus unserer Zeit entspricht. Damit freilich rückt die Geschichte mehr und mehr in die Nähe einer Darstellung, die Gestaltung, die Kunst zu sein, beanspruchen darf, und es kann ein Punkt sein, wo sie die theoretische Distanz völlig abzustreifen scheint, wo sie bewußt ihren Wissenschaftscharakter verneinen möchte, wo die klare Objektivität

wissenschaftlichen Denkens verblaßt vor der inneren Wucht des Erlebnisses. Es entsteht die Gefahr einer Begriffsmüdigkeit, wie sie ähnlich schon Herder empfunden hatte aus gleichen Motiven, wenn er von seiner Zeit schrieb: „Ein Mensch, der die künstliche Denkart unseres Jahrhunderts kennen lernte, läse alle Bücher, die wir von Kind auf lesen, loben und wie es heißt, uns danach bilden; sammelte die Grundsätze, die wir alle laut oder schweigend zugestehen, auch mit gewissen Kräften unserer Seele bearbeiten usw., wollte hieraus nun auf das ganze lebendige Triebwerk des Jahrhunderts Schluß machen: erbärmlicher Fehlschluß! Eben weil diese Grundsätze so gang und gäbe sind, als Spielwerk von Hand zu Hand, als Mundwerk von Lippe zu Lippe gehend — eben deswegen wird wahrscheinlich, daß sie keine Wirkung mehr tun können . . . Was soll ich Exempel zu einer Wahrheit suchen, in der fast alles leider Exempel wäre — Religion und Moral, Gesetzgebung und gemeine Sitten! Wie überschwemmt mit schönen Grundsätzen, Entwicklungen, Systemen, Auslegungen — überschwemmt, das fast niemand mehr Boden sieht und Fuß hat, — eben deswegen aber auch hinüberschwimmt. Der Theologe blättert in den rührendsten Darstellungen der Religion, lernt, weiß, beweist und vergißt: zu den Theologen werden wir alle von Kind auf gebildet. Die Kanzel schallt von Grundsätzen, die wir alle zugestehen, wissen, schön fühlen und — auf und neben der Kanzel lassen. So mit Lektüre, Philosophie und Moral. Wer ist nicht überdrüssig, sie zu lesen, und welcher Schriftsteller machts nicht schon zum Hauptgeschäfte, gut einzukleiden, die unkräftige Pille nur wieder zu versilbern! Kopf und Herz ist einmal getrennt; der Mensch ist leider so weit, um nicht nach dem, was er weiß, sondern, was er mag, zu handeln. Was hilft dem Kranken alle der Vorrat von Leckerbissen, den er mit siechem Herzen nicht genießen kann, ja des Ueberfluß ihn eben siechherzig machte!“ (Herder, zur Geschichte der Menschheit.) Auch für uns scheinen diese Worte heute noch Giltigkeit beanspruchen zu können. Sie kennzeichnen die in gewissem Sinne wissenschaftsmüde Strömung unseres modernen Geisteslebens. Bergson hat in seiner Wissenschaftsfeindlichkeit nur versucht dieser Stimmung systematischen Ausdruck zu verleihen und sie damit gleichsam zu legitimieren.

Es ist leicht abzusehen, wie wir mit solcher Resignation vor dem wissenschaftlichen Denken der Welt des Handelns das stützende Richtung gebende Gerüst der Begriffe und Ideen schließlich ganz entziehen und einem amorphen Aktivismus entgegentreiben müssen, der in der subjektivistischen Parole des Lebens und Lebenlassens der Weisheit letzten Schluß zu sehen glaubt. Vor der Fülle des Inhalts, vor dem freudigen Sichdurchströmenlassen

von der Lebenskraft, wird die Form vergessen oder absichtlich verschmäht, nur um dem lang unterdrückten und endlich wiedergefundenen Leben freien Lauf zu lassen. Steht nicht in der Tat alles, was heute geschieht, im Zeichen eines Subjektivismus des Handelns, der in extremster Einseitigkeit den Willen zur Willkür, die Freiheit zur Zügellosigkeit verkennt und werden läßt? Wie jede Reaktion trifft auch die unserer Tage zunächst das Schicksal, ins strikte Gegenteil umschlagen zu müssen. Es gilt dies keineswegs nur von den jüngsten Erscheinungen der Revolution. Wie heute in der Politik, so hat sich schon vor mehr als einem Jahrzehnt auf einem anderen Schaffensgebiet, in der Kunst, das schlummernde Ich aus dem Schlaf erhoben, und nachdem es im ersten erwachenden Bewußtsein den Weg zu sich selbst gefunden, hatte es die Ketten, die es bislang fesselten, zerbrochen und im überschäumenden Vollgefühl seiner Freiheit seine Kraft ausgelassen an der Gegenstandswelt, in deren Banne es so lange hatte schmachten müssen. Los von der gegenständlichen Gebundenheit, von der rein naturwissenschaftlichen Orientiertheit des Impressionismus, los von der Natur, zurück zum Ich, war damals und ist auch heute noch die Losung dieser Kunst, die nur im Zeichen des Erlebens steht, nur Ausdruck, nur Expression sein will, und in der Explosionismus und Dadaismus nur die äußersten Konsequenzen sind dieses „Sichverflutens" im Chaos der Empfindungen. Wir sehen, wie sich hier dieselbe Tendenz bekundet, die bereits den Grundcharakter der Romantik bestimmte und den Charakter nicht nur der deutschen sondern jeder Romantik bestimmen muß, wenn anders Romantik eben der formelhafte Ausdruck für eine allgemein-logischen Gesetzen unterliegende bestimmte Grundstruktur des Denkens, für den Typus einer bestimmten Lebenshaltung ist. Aus dieser Grundstruktur des Phänomens „Romantik" versteht sich die merkwürdige morphologische Verwandtschaft weit auseinanderliegender Zeiten. Ein ganz bestimmter Rhythmus zeigt sich hier, eine Gesetzlichkeit des Ablaufens und der gegenseitigen Beziehungen in den einzelnen Ereignissen, die uns auch das scheinbar Willkürliche einordnen lassen in einen festgefügten, eindeutigen Zusammenhang. So wird auch dem anscheinend nicht mehr zu überbietenden Subjektivismus, der äußersten Willkür des Handelns die Schroffheit genommen, wenn sie trotz ihrer zügellosen Freiheit verständlich wird als bedingt und geboren in einem inneren Rhythmus des Geschehens. Das gilt für den Expressionismus unserer Tage ebenso, wie für den Subjektivismus der Romantik und wird für alle Zeiten gelten, die die Rückkehr zum Ich als Losung auf ihre Fahnen geschrieben haben und schreiben werden. Ein eigenartiges Zusammentreffen typologischer Merkmale bindet hier die Ereignisse zusammen zur individuellen

Geschlossenheit eines Phänomens. Krieg und Revolution in der Politik werden stets mit Sturm und Drang in Philosophie und Kunst Hand in Hand gehen. Oder ist es nicht merkwürdig, wenn das Erlebnis der Perserkriege einem Heraklit den Weg zum Menschen wies? Auch hier ist wie in Romantik und Expressionismus die psychologische Einstellung bemerkenswert. Muß es nicht zu denken geben, wenn die Eigenart von Beziehungen zwischen Mathematik und Kunst so energisch in den Vordergrund gerückt werden, wie bei Pythagoras ebenso, als bei Novalis und weiterhin im Cubismus unserer Tage? Oder kann es Zufall sein, wenn die Liebe zum Häßlichen und Ekelhaften, wie sie im Ajas oder Philoctet des Aeschylos ihren Ausdruck findet, sich wiederspiegelt in den maßlosen Ausschweifungen der Phantasie — die einen Heinse noch den Petronius überbieten ließ, und die sich in unseren Tagen in der Vorliebe zur Darstellung geschlechtlicher Widernatürlichkeiten dokumentiert? Und deutet die Ueberfülle an Schmerzensrufen und Klagegeschrei im Philoctet, das in seiner Monotonie höchstens noch von Euripides' Troerinnen übertrumpft wird, nicht schon im Keime den Explosionismus eines Kokoschka, Stramm und Schnabel an? Bis zur Endlosigkeit ließen sich diese Analogien durchführen. Sie bestätigen die inneren Beziehungen der Struktur, die phänomenologische Verwandtschaft unseres modernen Zeitgeistes mit demjenigen der Romantik. Zu gleicher Zeit aber machen sie auch verständlich, wie gerade Bergsons Philosophie in unserer Zeit die ungeheure Wirkung zeitigen konnte.

So glauben wir, auch in Hinsicht auf die geschichtliche Begebenheit, auf den selbsterlebten Grundton unseres zeitlichen Wirkenszusammenhanges, beglaubigen zu können, was wir oben an der Hand rein systematischer Uebereinstimmung und Zusammenhänge aufzuweisen suchten: die Beziehungen Bergsons zur Romantik. Freilich können die zuletzt angeführten tatsächlichen Analogien eben nur beanspruchen, solche Beziehung an sich wahrscheinlicher zu machen. Erwiesen werden muß sie — und diesem systematischen Nachweis sollte der Hauptteil unserer Arbeit dienen — aus dem inneren Strukturverhältnis der einzelnen miteinander verglichenen „Systeme". Daß wir hierbei, was Originalität des Denkens angeht, dem Romantiker Novalis den Vorzug vor Bergson geben mußten, beruht auf jener letzthin zu fordernden Einheit und Geschlossenheit, die wir als das alleinige Kriterium eines „echten" Systems glaubten annehmen zu müssen, und die noch jedesmal da zu finden ist, wo ein Denker aus dem unermüdlich quellenden Born ursprünglichen, persönlichen Schaffens schöpft, kurz, wo eine Philoophie Schöpfung, Gestaltung einer Persönlichkeit und darum lebendiger Organismus, d. h. aber eben teleologische Einheit ist. Frei-

lich muß der Gesichtspunkt, nach welchem hier zu werten ist, in seinem vollen systematisehem Umfange noch ausgebaut werden. Wollten wir etwa, wie Dilthey oder Simmel versuchen, lediglich Typen der Geisteserscheinungen aufzusuchen und festzustellen, wir werden unweigerlich im Empirischen stecken bleiben. Andererseits aber reicht weder das Rüstzeug der Logik, noch das der Erkenntnistheorie zu, um den Stellenwert eines bestimmten Systems im großen Zusammenhange der Philosophie überhaupt eindeutig festzulegen. Ein neues Problemgebiet, etwa eine Art „Phänomenologie der Systeme" muß hier geschaffen werden. Es ist freilich neues Land, das sich damit vor uns auftut. Unsere Aufgabe wird es sein, es zu erforschen. Unsern Ausgang aber nehmen wir zu diesem Zwecke von einem Gebiet, das uns ebenfalls erst in seinen gröbsten Umrissen erschlossen worden ist: der „Allgemeinen Logik".

Literatur

Die zitierten Belegstellen sind entnommen aus:

H. Bergson, Einführung in die Metaphysik. Autoris. Uebersetzung. Diederichs, Jena. 1910.

Schelling, Werke. Ausw. in 3 Bd., herausg. v. O. Weiß. Fritz Eckard-Verlag. 1907.

Novalis, Schriften, herausg. v. Minor. Diederichs, Jena. 1907.

Disposition
